السلفية في الفكر والتاريخ الإسلامي

الكتاب: السلفية في الفكر والتاريخ الإسلامي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/113415/تاريخ 2016/5/11

د. برهان زريق

السلفية
في الفكر والتاريخ الإسلامي

أعيش...لأكتب

المحامي الدكتور
مهران زريق

يرى "مونتغمري وات" أن العلماء المسلمين في القرون الوسطى كانوا يجدون فكرة التطور فكرة معينة، إذ«كما هو معروف» فمفرد هرطقة مرادف لمفرد "بدعة" في العربية، حيث يمكن الابتداع أو الإحداث في أساس معناها وترجع كراهية التغيير والتجديد الراسخة في الروح العربية «الكلام لا يزال لوات» إلى ما قبل الإسلام عندما كان المثال المقبول اتباعاً دقيقاً لأعراف القبيلة، وانسجاماً مع هذا الموقف، فعلماء الإسلام الوسيط تجنبوا أية امتزاجات لتطوير العقيدة الإسلامية وطرحوا مفهوم العقيدة المتمازجة والمتناغمة، وهو مفهوم تقبله من خلال القرآن جماهير واسعة من المسلمين، وطرحت عليه في بعض الأحيان جماعات من سموا بالفرق[1].

وقريب من ذلك رأي "الدكتور رضوان السيد" فهو يرى: ((أن هذه الرؤية العربية القديمة للتاريخ وللتوحد الاجتماعي فيه ترى أن جذر الاجتماع الذي يقوم عليه ويستمر به وفيه هو النص –التقليد- المتوارث عن إبراهيم عليه السلام يأتي البيت لرب البيت))[2]، ثم كان النبأ العظيم يحمل معه غطاء ثراً، أذهل وأبهتهم، إذ مما لاشك فيه أن أسلوب القرآن، أعني نظمه وبلاغته، كان مما أبهر قريشاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم، فاختلفوا في الوصف الذي ينطبق عليه، وتحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كبار قريش

---

[1] – مونتغمري وات: الجماعة والفرق، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، عدد 20، السنة 5، لعام 1993، ص9.

2 – د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ط1، 1984، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر، ص9.

اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة، وكان أكبر سادتهم، وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن، ثم انتهوا إلى أنا قال لهم: ((أنا أقرب القول فيه لأن تقول: ساحر جاء بسحر يفرق به المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه وبين المرء وزوجته وبين المرء وعشيرته))[1] وكان من الطبيعي – إذاً وبعد أن استوى الإسلام على قدميه – أن يخلق جاذبيه «ساحة مغناطيسية» يعتصف دونها أي جاذبية أو تأثيراً من أنا يكون للإسلام قوة تأثير وجذب واتباع ولا عجب أن يبرز هذا الدور والأهمية للحركة الإسلامية القائمة على حواريه بين النص والاجتماع والتاريخ[2]، فالنص الإسلامي استطاع تأسيس اجتماع شامل موحد على الأرض التي عرفت فيما بعد باسم دار الإسلام، بيد أنا هذه الوحدة تضمنت تمايزات وخصوصيات وفئات اجتماعية مختلفة، كان موقف الجماعة الشاملة منها وموقفها من الجماعة، يتحدد في النهاية مدى الاقتراب أو التنائي عن السنّة الجامعة التي شكلت مجرى النص في الجماعة والتاريخ[3].

يقول "أبو حسن الأشعري": ((اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة، ضلل فيها بعضاً، فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم))[4].

---

1 – أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية، ج1، ص 70.

2 – د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، ص60.

3 – المرجع السابق، ص7.

4 – أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي موسى **الأشعري**: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص1-2.

هكذا كان هذا النص الجامع الموحد وهكذا كان المجتمع العربي الإسلامي يرنو إليه ويحاوره ويتحاور معه في عبارة النص أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه وقد كانت هنالك جماعات نشأت في الإسلام عن غير سبل اكتناه النص، لكنها كانت تبحث دائماً، وهي في طور النشور، الغالبية العظمى من الجماعات والمؤسسة التربية لمؤسسة الأمة الوحيدة في الإسلام، إنما ظهرت استناداً إلى إحدى سبل النص[1]، ولقد كشف الأنثروبولوجي الفرنسي "لويس دومون" عن غاية وخصائص الحضارة الإسلامية ومزاياها وبين حضارات كالمسيحية الغربية والهندوسية الميالة الإعطاء موقع أساس للفرد وحضارات كالعربية الإسلامية تضع غاية الجماعة في الصدارة[2].

نخلص من كل ذلك للقول بأن هناك جذر عميق يمتد إلى سينا إبراهيم عليه السلام، هذا الجذر كان حرياً بالالتفاف حوله واتباعه من قبل عرب الجاهلية، ثم أنفتق النبأ العظيم ليؤصل هذا الأصل ويعمق مجراه، وهذا هو معنى مبدأ الأصالة التي لم تزل أمتنا تعتبره جزءاً في شخصيتها وكيانها وقد تعاملت أمتنا مع هذا المبدأ في ضروب وأشكال مختلفة قوة وضعفاً، وبرز – مع ما يقتضيه الاجتماع الإنساني – جدله وتقبضه «الإبداع»، وقام المبدآن يتجادلان تارة ويتناقضان تارة أخرى ونشأ من جماع ذلك الفكرة وتقبضها منظومة التاريخي والإسلامي في شتى مجالات الحياة ومناطيها ثنائية الإتباع والإبداع وفي إطار ذلك سنقوم بدراسة السلفية في الإسلام بشتى صورها ومظاهرها وتحديداتها وتجلياتها وحالها وما عليها قوة وضعفاً، هذا وسنخصص لهذه الدراسة فصلين نتكلم في الأول على تحديدات السلفية، على أن نتكلم في الثاني عن تجلياتها وفي

---

1 - د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الاسلام، ص26.

2 - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص91 -92.

تحديدات الظاهرة سنضعها بين أنخاط الفكر العربي الوسيطة أي تحددها خارطة الفكر العربي وموقعها من هويته ثم نضعها ثانية في منظومة أهل السنة و الجماعة، على أن نضعها أخيراً في إطار التيار الحنبلي الذي استقرت أقدامها عليه وفيه أما الفصل الثاني فسيتضمن خصائص السلفية كتيار فكري وسمات هذا التيار ومحدداته وعلى الله الاتكال وحسن المآل وسواء القصد .

الفصل الأول

تحديدات السلفية

وسنتكلم في هذا الفصل عما يلي:

- ✓ أنماط الفكر الإسلامي في العصر الوسيط.
- ✓ أهل السنة والجماعة.
- ✓ المذهب الحنبلي.

الفرع الأول[1]

أنماط الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط

ولدت طبيعة النظام الإسلامي باعتباره نظاماً جامعاً مانعاً «أي شاملاً من ناحية، وفاصلاً بينه وبين سواه من ناحية أخرى» ثلاثة أنماط أساسية[2] من الفكر:

أ-نمو يتخذ من قيم الإسلام ومبادئه معياره الوحيد في النظر والحكم، ومن النص النقلي مرجعه النهائي في التدليل والإثبات، دون أن يستوصي عناصر فكرية مستقلة من خارج الأصولية الإسلامية[3] للاستعانة بها في تبريره الفكري

---

1 – فتعلم مادة هذا البحث من استغيث د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص25 وما بعدها.

2 – يقصد بالنمط الفكري هنا: الاتجاه الذهني العام/محافظة أو اعتدالاً أو تطرفاً/بإزاء مختلف فروع الدين والثقافة والحضارة، ولا ينحصر في مفهوم الفلسفة أو علم الكلام، إنه ذلك الموقف الفكري المبدئي الشمولي الفاعل في مختلف روافد المعرفة وميادينها، المؤثر فيها بطباعه وبوحدة رؤيته، واتساق وتشعبه نظرته، بما يجعل منها تياراً ثقافياً موحداً مشترك الخصائص، على تفرعه في حقول المعرفة بين اختصاصاتها، وهوما يعبر عنه في الانجليزية:

The Attitude Of Mind.

3 – نستخدم "الأصولية" في السياق أعلاه بمفهومها الإسلامي الأصلي المشتق من "الأصول" في السياق أعلاه بمفهومها الإسلامي الأصلي المشتق من "الأصول" العقيدية والفقهية: لا بمد لولها السياسي الشائع حالياً والمترجم عن المصطلح الأجنبي Fundamentalism.

ودفاعه العقيدي، وإن فعل، فبتحفظ وحذر وفي أضيق نطاق، وإذا ما واجه هذا النمط مؤثرات حضارية غير إسلامية بحكم الضرورة العملية، فإنه يواجهها في حدود الأصول النقلية وبمعاييرها، ولا يتقبلها باعتبار قيمتها الحضارية الإنسانية الذاتية من حيث هي، كما إنه لا ينهج سبيل التأويل العقلي ليرى إمكانية إعادة صياغتها وصهرها في البوتقة الإسلامية.

وقد أنقسم هذا النمط إلى فرعين: فرع يتشدّد في التمسّك بالنص والنقل، وفرع أقل تشدداً يسمح بالرأي «وهو الاجتهاد أو القياس الفقهي، وليس الرأي الفكري أو الفلسفي[1]»، وذلك في حدود جزئية لا تمس جوهر العقيدة وثبات الأصول، وأقرب مصطلح شامل يمكن أنا نستخدمه تعبيراً عن هذا النمط من الفكر هو مصطلح ًالسلفيةً[2]، وهذا المصطلح وإن ارتبط أصلاً بتيار أهل السنة والجماعة، إلا إننا يمكن أنا نمده ليشمل أيضاً محافظي الشيعة

---

1 - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامي، ط3، ص205-208.

2 - ولقد جهد هذا النمط الفكري أكثر من سواه لخلق تطابق بين هويتّه وهوية الأمة كلها، ورفع سلاح البدعة والتفكير في وجه معارضيه بحكم تمسكه المتشدد بالأصول، لنتأمل كيف يتحدد موقع هذا الاتجاه ومواقع مخالفيه بلسان أحد مؤرخيه في نهاية القرن الرابع للهجرة عندما تبلورت مختلف الاتجاهات الإسلامية وتمايزت فيما بينها بتباين واضح: "والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المقرّين بحدوث العالم، وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله، وبنبوة محمدﷺ ورسالته إلى الكافّة وبتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حقّ وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة... فكلّ من أقر بذلك كلّه ولم يشبّه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو النّي الموحد، وإن ضمّ إلى الأقوال بما ذكرناه بدعة شنعاء، نظر، فإن على كل بدعة الباطنية أو البيانية.. أو الخطابية الذين يعتقدون إلهية الأئمة.. أو كان على مذاهب الحلول أو التناسخ.. فليس هو من أمة الإسلام ولا كرامة له، وإن كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيدية.. فهو من الأمة في بعض الأحكام.. وليس من الأمة في أحكام سواها"، عبد القاهر البغدادي: الفَرق بين الفِرق، بيروت، ص 10-11.

ومعتدليهم «كالزيدية وقسم من الإماميّة» باعتبار تمسّكهم بالأصول الإسلامية الخالصة وبالسنة النبويّة «وإن فسرّوها شيّعياً» وذلك قبل أن ينحو غلاه الشيعة منحى التأويل الباطني المتجاوز السنّة الشيعة الأصوليين ذاتها[1]، «أو لأصولية التشيّع المبكّر».

ب- نمط يشارك السلفّية إيمانها بأن القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة، ولكنه ينتقي من المؤثرات الفكرية غير الإسلامية ما يعوزه منها وما ينزع للتفاعل معه، مما يراه متفقاً مع روح الإسلام، وهو يقوم بهذا الاستيعاب ضمن قواعد وأصول تجمع بين التسامح مع المقتبس الوافد والتمسك بجوهر العقيدة تمسكاً يستند إلى الوعي الدقيق الحذر بما يتقبّله الإسلام، وما لا يمكن أن يقبل به أو يتسامح معه، ويتحقق هذا الجمع المنضبط المشروط بإعادة صياغة العنصر المستعار «بعد انتقائه» بما يتلاءم مع روح الإسلام وأسس عقيدته، أو بتأويل النص الديني عقلياً – من ناحية أخرى – بحيث يحصل التوافق بين المعقول والمنقول[2]، وبين الوافد والأصيل، وبذلك يندمج العنصر

---

1 – يوضح جولد تسيهر تأكيد لتشارك السنيين والشيعة الأصلية في التمسك بالسنة النبوية: ((ليس من الشيعة من ينكر السّنة، بل هم يقرون بالسنة التي حملها أهل البيت، وثمّ أحاديث مشتركة بين الشيعة وأهل السنّة لا تختلف إلا في السند .. وإن من الشيعة المتشددين من يعتمدون على أحاديث البخاري ومسلم))، راجع:

Ignác Goldziher: Muhammad And Islam, P254.

وأيضاً آدم متنز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، الترجمة العربية طبعة بيروت: ج1، ص144.

2 – في النصّ التالي لابن رشد ما يدل على أنا منحى التأويل العقلي للنصّ الديني هو ذاته منحى "الجمع بين المعقول والمنقول"، ونحن نقطع قطعاً أن كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع انّ ذلك الظاهر يقبل التأويل.. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم.. وما أعظم

الجديد في القيم الإسلامية وينتج مزيج من العنصرين يستند إلى صيغة واحدة، إسلامية الطابع، ثنائية المحتوى، وبفعل هذه الثنائية يبقى توتّر مضمر بين العنصرين حيث يتوازنان ويتكافأان حيناً «وتلك هي التوفيقية النموذجية المثلى»، ويغلب أحدهما على الآخر في فترة تالية «في طور اختلال التوفيقية وانحلالها».

ويستمر هذا التفاعل الثنائي الداخلي في التوفيقية التي لا تستطيع التحول إلى موقف فكري مستقل حر الاتجاه بسبب عنصرها النقلي الثابت يستمر هذا التفاعل فيها بين العنصرين «توتراً وتجاذباً وانسجاماً» إلى أن ينصهرا نهائياً، أو ينفصلا ويتباعدان «حسب ما تقتضيه ظروف التطوّر الفكري التاريخي» هذا النمط من الفكر يسلّم بأولوية القيم الإسلامية، لكنه ضمناً يضع القيم الوافدة في مستوى واحد من الأهمية معها[1]، بعد أن يعيد صياغتها إسلامياً، وهكذا فهو نمط متفاعل مزدوج من الفكر، يواجه شمولية النظام الإسلامي وإطاره القاطع باستعارة قيم من خارجه وتحويلها قدر الإمكان إلى ما يشبه طبيعته وجوهره، وذلك بمنهج التأويل العقلي الذي جهد أعلام هذا المنحى في الدفاع عن ضرورته الشرعية وتأصيله في صلب العقيدة[2].

ازياد اليقين بها عند من زوال هذا المعنى وجرّبه، وأقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

1 - أو حسب تعبير الدكتور محمد البهي إنّ الفكر الإسلامي في توفيقه قد يقبل الأفكار الأجنبية "كمصدر آخر للتوجيه"، محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، ص7.

2 - بعد ردّة الغزالي ضد هذا الاتجاه، اهتم ابن رشد بالدفاع عن مبدأ التأويل العقلي باعتباره ضرورة شرعية نابعة من التقليد الإسلامي (وليس من التقليد الفلسفي الأجنبي)، يقول: ((معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.. وإذا كان

وقد نشأت الحاجة لهذا النمط من الفكر «الذي تمثل أساساً في المعتزل والفلاسفة الإسلاميين» لأن الإسلام، بحكم شموله وقطعه ولطابعه الجامع المانع، لا يعترف بنشوء تقليد فكري دنيوي مستقل بداخله، منفصل عنه أو معارض له[1]، ولا بد لكل تقليد أو تيار يقرب من هذه الصفة أن يعيد صياغة ذاته إسلامياً، وأن يلتزم بالمعايير الإسلامية الأساسية في الاعتقاد والتقويم والنظر إلى الأشياء، أياً كانت العناصر غير الإسلامية التي داخلته، وأقرب مصطلح يعبر عن هذا النمط الثنائي بتكوينه الأحادي بطابعه العام الإسلامي هو مصطلح «الجمع بين العقول والمنقول أو مصطلح التوفيقية» الذي شاع فيما بعد.

ج- نمطاً ثالث عليه الانجذاب إلى مؤثرات خارجية ذات طابع باطني عرفاني سري، أو طابع عقلاني دهري الحادي، أو مستمدة من ديانات وثنية أو ثنوية[2]، وهذه المؤثرات إجمالاً تقوم بينها وبين الإسلام الأصولي علاقة تصادم ونقض

هذا الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب البرهان العقلي، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنيّ، والعارف عنده قياس يقيني))، ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص32-33، وفي العصر الحديث طرح محمد عبده المسألة بالجزم ذاته: ((اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، عل أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دلّ عليه العقل))، محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، دار الهلال، ص119، وذلك يتضمن أن "العقل"-في حد ذاته أصبح قيمة و "معياراً" يتحكم إليه إلى جانب الوحي، وذلك ما يؤسس لهذا التكوين "الثنائي" المزدوج في النهج "التوفيقي".

1 - W.C. Smith: Islam in Modern History, p 107-109.

2 - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط7، ص348-350، ويعتبر كتاب الدكتور سيد حسين نصر "في علوم الاسلام" مرجعاً لدراسة معالم الفكر الباطني من وجهة نظر دارس ملتزم به.

ورفض، وإذا كانت بعض روافد هذا التيار قد اتخذت طابعاً دينياً روحانياً عميقاً «كالباطنية» فإن ذلك لم يقلل من التباعد بينها وبين التيارين الآخرين «السلفية والتوفيقية»، بل أن هذه الخاصية الروحانية، الباطنية، العرفانية السرية كانت السبب في نفور كل من السلفية والتوفيقية من هذا الاتجاه، ومعارضتهما له، أما السلفية المتمسكة بالمعنى الظاهري للنص فقد راعها التفسير الرمزي البعيد الضيق أوغلت فيه الباطنية وتعدد العناصر السرية غير الإسلامية التي أدخلتها في صلب المعتقد، وأما التوفيقية ذات المنزع العقلاني المعتدل، التي أقرت مبدأ التأويل العقلي فقد وجدت في مبدأ التأويل الباطني ما يتجاوز العقل والنقل معاً[1].

وهنا لابد من التمييز بين المبدأين: مبدأ التأويل العقلي الذي استقى مستنده الفكري من العقلانية الإغريقية وفرعها الأرسطي المشائي خاصة، وظل ملتزماً بأطر العقيدة الإسلامية – وبين مبدأ التأويل الباطني العرفاني «الاسماعيلي في الأغلب» الذي استقى من التراث الهيليني عنصر الحكمة الفيثاغورثية الأفلاطونية التي تحدرت من الأسرار الأورفية المقدسة[2]، ودمجها مع المذهب الهرمسي الذي أطلق في الفلسفة نزعة إشراقية، فاعتبر التطهر الداخلي وسيلة لبلوغ الحق، معارضاً بذلك ميول المشائين العقلية[3]، ويرى

---

1 - يقدم المستشرق آربري– من تجربة ابن سينا – مثالاً حياً على افتراق العقلانية الإسلامية عن الباطنية الإسماعيلية وكيف رفض الفيلسوف تقبلها على الرغم من قوة تأثيرها في أسرته. وذلك لما تتمازج فيها من عناصر مختلفة متنافرة لا ينسجم معها العقل الفلسفي:

J.Arberry: Revelation and Reason in Islam ,p 84-85.

2 - المرجع السابق، ص 21.

3 - المرجع السابق، ص 79.

أصحاب هذا المنحى الباطني «الإسماعيلي» أن الهرمسية ينبغي أن تعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على انتظام الفكرة الكونية الإسلامية بحيث قدّر لشخصية "هرمس" أن تعتبر شخصية المعلم الأول «بدل ارسطو» في العلم والفلسفة[1] أيضاً[2]، ومثّل مصدراً من أهم مصادر الثور الاجتماعية السياسية في الإسلام، يضع القيم والمؤثرات الفكرية الغريبة عن الإسلام، والتي يستقيها بوفرة وحرية، في صلب المعتقدات الإسلامية بعد أن يفسر هذه المعتقدات رمزياً بما يباين أصلها وإطارها المتعارف عليه، فيخرج المزيج نمطاً فكرياً هو أقرب إلى أن يكون تقليداً إسلامياً، بأي معنى أصولي لهذه الصفة[3].

---

1 - المرجع السابق، ص 80.

2 - المرجع السابق، ص81-116.

3 - مثالاً على النمط الباطني في التفكير ننظر فيما ابتدعه أبو يعقوب اسحق بن أحمد **السجستاني** المتوفى عام/331هـ/في كتابه **الينابيع**– وهو من شيوخ الإسلامية – من ربط بين الشهادة والصليب وتفسير الاثنين رمزياً لدعم الفكرة الباطنية: "إن الشهادة (لا إله إلا اللّه) مبنية على النفي الإثبات، فالابتداء بالنفي والانتهاء إلى الاثبات، وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات الأخرى، والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب له أربعة أطراف، فالطرف الذي هو ثابت في الأرض منزلته منزلة صاحب التأويل الذي تستقر عليه نفوس المرتادين، والطرف الذي يقابله علواً في الجو منزلته صاحب التأييد .. والطرفان اللذان في الوسط يمنة ويسرة دليل على التالي والناطق (يقصد الامام والنبي)، السجستاني: الينابيع، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، ص148-149، إن أي معيار إسلامي – مهما كان مرناً –لا يمكن أن يتقبل هذا التفسير، فالصلب في مقدمة المسائل التي يفترق فيها الإسلام عن المسيحية، ووضع الشهادة والصليب ضمن رؤية رمزية أو باطنية واحدة للحقيقة دليل على انفصال هذا الفكر عن الإسلام.

ويقرب من هذا النمط ويندرج ضمن مجراه الصوفية المغالية المتطرفة والشكاك والزنادقة والملاحدة، والمنكرون للنبوة والوحي[1] فهؤلاء وإن اختلفت مبرراتهم الفكرية عن النمط الباطني، فإنهم يندرجون، بالنتيجة، ضمن التقليد الفكري الرافض، ولأن هذا التقليد في مجمله لم يكتسب الشرعية الإسلامية، ولو يتم بصورة طبيعية، ومثل انتفاضات وحركات ونماذج فردية، محاصرة ومتفرقة «فيما عدا الدولة الفاطمية»، فإن مصطلحاً إسلامياً موضوعياً محايداً لم ينشأ للدلالة عليه، ومصطلح الباطنية الذي استخدمه أشياع المذهب وخصومه، لا يصلح لما نبتغيه من تسمية عامة لهذا النمط الرافضي الثالث كله، لأن الباطنية وان مثلت جانباً مهماً من هذا التيار، فإنه في مجمله ليس باطنياً.

لقد جاء الرفض أيضاً من عناصر عقلانية متشككة،فالسرخسي/899م/وابن الراوندي/910م/والرازي/932م/قد ناهضوا الدين لأسباب فكرية غير باطنية[2]، وأما المصطلحات الإسلامية الأخرى – المعادلة لمفهوم الهرطقة في المسيحية – والتي أطلقت على هذا التيار عامة فتتراوح بين وصفه بالغلو الشنيع، والبدعة المنكرة والزندقة والكفر والإلحاد «ارتبط تعبير الملحدين بفرقة

---

1 – كالتصوف الذي ذهب إلى ما وراء الكفر والإيمان: "الكفر والإيمان كصفار البيضة وبياضها. يقوم بينها حاجز لا يتجاوزانه وحين طوى ذو الجلال البيضة تحت جناحيه أختفى الكفر و الإيمان واتحدا في طائر واحد ذي جناحين – راجع المدلول الديني لذلك عند محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ط2، ص188، وانظر أيضاً ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص136-145، ويراجع أيضاً بحث المستشرق لوي ماسينيون: الإنسان الكامل عند المسلمين، وبحثه الموسوم "نظرية الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية" المنشوران ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: الانسان الكامل في الإسلام، ص55-56، 123-114، حيث يوضح المستشرق المذكور تأثير المانوية الفارسية والهرمسية في تطور الباطنية والصوفية المغالية.

2 – ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص136-123-139.

الحشاشين الإسماعيلية[1]» وكل تلك الألفاظ كما هو بيّن تحمل أحكاماً مسبقة بالإدانة، وقد تبادلها مختلف الفرق المتصارعة فيما بينها، ولجأ إليها مفكر من طراز الغزالي في تبديعه للفلاسفة الإسلاميين وتكفيره لهم مما أفقدها دلالتها الثابتة.

ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن الحكم الفقهي بالتفكير لم يكن ظاهرة شائعة في الإسلام وكان يخضع لاعتبارات مقننة حذرة ويتجنب الإدانة ما وجد إلى ذلك سبيلاً، أما التفكير الذي عبر عنه شيوع تلك المصطلحات فهو تكفير فكري، أو صراع فكري يستخدم سلاح التفكير « إن جاز التعبير» وليس حكماً فقهياً قاطعاً، من هنا فإن تيار الباطنية ورفض بعامة لا يمكن إخراجه من دائرة الإيمان «ضرورة وفي كل الأحوال» حتى حسب مقاييس الإسلام السلفي يميز بين بدعة تؤدي بصاحبها إلى الخطأ والإثم ولكن لا تستدعي تفكيره وبدعة منكرة تؤدي إلى الكفر الصريح[2].

أما كان بعد الفقهاء يفتون بمقاتلة الفرق المغالية «كما فعل ابن تيمية» فإنهم يتخذون موقفاً سياسياً لقمع الفتنة أكثر مما كانوا يصدرون حكماً فقهياً بتطبيق حد الردة على كل من أولئك[3]، وبناء عليه، فالأسلم أنا نقول إن هذا النمط

---

1 - Bernard Lewis: Islam in History, p226-230.

حيث يبحث تطور هذه المصطلحات ومراتبها ودلالاتها.

2 - حسب تمييز عبد القاهر البغدادي بين هذين النوعين من البدعة كما تقدم.

3- Bernard Lewis: Islam in History, p232.

هذا على صعيد التطبيق، أما على الصعيد النظري فقد أجمعت السلفية والتوفيقية على أن هنالك أصولاً لا يمكن حسها تعديلاً أو تأويلاً، يحدد ابن رشد رغم دفاعه عن مبدأ التأويل: "إن كان التأويل في الأصول، فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية... إن ها هنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبدأ فهو كفر، وإن كان فيما بعد

الرافض كان يبدأ من دائرة الإيمان ولكن من منطقة الغلو فيها «والغلو في الإسلام يتراوح أيضاً بين حسن وقبيح ثم يتباعد شيئاً فشيئاً» حسب تتابع روافده الأكثر تطرفاً، حتى يمر بمنطقة البدعة، ثم يوغل متجاوزاً الحد الإيماني للإسلام، بأي مقياس من الفكر غير الإسلامي أكثر مما فيه من الأشكال الإسلامية التي تتبقى مغلقة ما يتضمنه من محتوى متنوع جامع بين أديان وفلسفات عدة[1].

ولربما جاز«في مجال بحثنا عن مصطلح محايد» أن ندعوه بالتيار العلماني في الإسلام باعتبار استقلاليته الذاتية ضمن الإطار العام للحضارة الإسلامية، ولكن مصطلح العلمانية الذي يطلق عادة على تقليد الفكر المدني المستقل عن الدين الرسمي «يثير إشكالاً هنا بسبب غيابه وغياب أي معادل له» من قاموس الفكر الإسلامي كله وإذا جاز أن نصف الرافد العقلاني الخالص من هذا التيار بالعلماني فإن الباطنية «التي تمثل القوة الدافعة في تيار الرفض»

المبادئ فهو بدعة"، ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص47-48، إذا جاز اعتبار فكر ابن رشد حد أقصى للعقلانية في الإسلام، فإن تحديده هذا يضع الباطنية في دائرة البدعة والتفكير بأكثر المعايير العقلانية – الإسلامية تحدداً.

1 - خلف لنا تاريخ الفكر الإسلامي مناظرات بين الرازي المنكر للنبوة وبين أعلام المذهب الإسماعيلي مما يدل على أنا هذا الاتجاه الفكري ينقسم إلى رافدين: عقلاني متشكك، إيماني باطني يتصدى من موقعه ضمن دائرة الايمان لتيار الإلحاد الصريح/سيد حسين نصر: في علوم الاسلام، ص84، غير أن ما يجمع بين رافديه هو موقف المعارضة والرفض للمجرى الفكري العام بتياريه: السلفي والتوفيقي، وأصلها اللغوي في الحقيقة "العلمانية" تشبه إلى العالم أي "الدنيا" في المصطلح الإسلامي مقابل "الآخرة" وشيوعها تحت مصطلح العلمانية في الفكر العربي يجعلها تبدو مشتقة من جذر "العلم"، وذلك غير موافق لجذرها الغربيSecular الذي يميزّها أساساً" عما هو "مقدس"، أما حملتها بالعلم الحديث ففكرية أكثر مما هي لغوية حيث شجع عليها في الغرب.

تتصف أساساً بنزعات روحانية سرية عصوميه «نسبة إلى عصمة الأئمة» هي على نقيض عقلانية العلمانية الحديثة[1]، لذلك نرى أن يطلق على هذا النمط تعبير الرفضية – بما تحمله الكلمة من نقض للسلفية، وافتراق نوعي في الاتجاه عن التوفيقية – فضلاً عن تعبيرها عن طبيعة الدور التاريخي لهذا النمط الفكري سياسياً واجتماعياً، على أن تأخذ الكلمة المقترحة من كلمة الرافضة القديمة محتواها الفكري الموضوعي، دون دلالاتها الإيحائية المذهبية.

أضف إلى ذلك أن معنى الرفض ما يزال وارداً بالنسبة إلى التيار المعاصر المشابه للنمط الرفضي القديم من حيث موقع كل منهما على خريطة الفكر العربي الإسلامي وعلاقتها بالتيارين القديمين المتجددين أيضاً، غير أن التيار الرافضي المعاصر سيكون أقرب إلى مصطلح العلمانية بحكم مضمونه العقلاني العصري، وهذا ما سيبرر إطلاق صفة العلمانية عليه وأياً كان الأمر، فإن مصطلح الرافضية لا يضير من يطلق عليهم، مثلما شاع مصطلح البروتستانت – أي المعترضين – عن رافضي الكثلكة وعبّر عن موقفهم.

والفكر الإسلامي القديم شهد هذه الأنماط الثلاثة، المتميزة، والمتصاعدة والفاعلة في الثقافة: السلفية –التوفيقية – الرافضية – وإن كل نمط من هذه الأنماط مثل اتجاهاً ذهنياً خاصاً به طبع مختلف فروع الثقافة بطابعه مما أوجد بالمقابل ثلاثة تيارات ثقافية متميزة.

إن التنبيه لوجود هذه الأنماط الفكرية الثقافية الشاملة لروافد المعرفة، ليس وليد الأبحاث الحديثة، لقد كان الوعي بوجودها وتميزها وشمولها وارد لدى رجال الفكر القديم ومؤرخي ذلك الفكر، والنص التالي لعبد القادر

[1] – د. سيد حسين نصر: في علوم الاسلام، ص24.

البغدادي/429هـ/، يكشف مدى الدقة في رؤية امتدادات النمط الفكري الذي يتحدث عنه، وهو في هذه الحالة النمط السلفي السني: ((إن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس، صنف منهم أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد، والصنف الثاني من أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذهب الصفاتية في الله وصفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال، والصنف الثالث منهم هم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن.. وميزوا بين الصحيح والسقيم، والصنف الرابع منهم قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على سمت أئمة اللغة "كالخليل وأبي عمر وسيبويه" ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج، ومن قال منهم إلى شيء من الأهواء الضالة لم يكن من أهل السنة، ولا كان في قوله حجة في اللغة والنحو، والصنف الخامس هم الذين أحاطوا بوجود قراءات القرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن، على وفق مذاهب أهل السنة.. والصنف السادس الزهاد الصوفية الذين أبصروا فأقصروا، والصنف السابع قوم مرابطون في ثغور المسلمين.. يظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة، والصنف الثامن منهم عامة البلدان التي غلب فيها شعائر أهل السنة دون البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء[1]، هكذا فالنمط الفكري السنّي له علم توحيده وفقهه وعلم أخباره وعلم لغته ومنحاه الخاص في التصوّف. وقواه المحاربة وعامّة اتباعه، وكأنّ البغدادي بإشارته للمرابطين في الثغور وعامة أهل السنة يشير إلى القاعدة الاجتماعية للفكر السني أيضاً)).

وبالمثل فقد ولد النمط المعتزلي التوفيقي تياراً ثقافياً عاماً نفذ إلى مختلف فروع المعرفة من منطلق فكرته المحورية القائمة على تحكيم العقل في الدين والدنيا[2]، ومن منطق النمط الباطني القائل: إن سبيل الإسلام إلى الحق

---

1 - عبد القاهر البغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص330-333.

2 - أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج4، ط3، ص43-45-53-62.

هو أساساً المعرفة الباطنية فقد جاءت علوم هذا الاتجاه كما تشهد على ذلك مجموعة مؤلفات جابر بن حيان، ورسائل إخوان الصفا وثيقة الصلة بصميم الفكرة المحورية في الحكمة الإسلامية العرفانية[1]، وأهمية هذه الملاحظة – بالنسبة لدارس الفكر العربي الحديث في جذوره الأصلية – تتمثل في أن هذه الجذور والأنماط استيقظت في مطلع النهضة الحديثة، فتجددت وانطلقت ضمن أطرها المتميزة، وحسب قانونها الموروث في التصارع والتفاعل والقبول والرفض، تتكيف مع مؤثرات العصر وتعيد تشكيل ذاتها تحت تأثيرها، وهذا ما يجعل فهم أصول هذه الانماط في مستوى فهم أهمية التأثيرات العصرية وتطوراتها وتفرعاتها.

تتوازى مع تلك الأنماط الثلاثة من الفكر ثلاثة أنماط من البيئات الجغرافية - الاجتماعية لبنى لوعي الفكري، «وذلك بصفة عامة وبشكل تقريبي».

أ–فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة.

وحيث نمط الحياة الاجتماعية والانتاجية «الاقتصادية) بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جديدة، لهذا يسود نمط فكري أحدي الطبيعة قاطع حاسم، محدد وملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة[2]، وهذه البيئات السلفية إذا

1- د. سيد حسين نصر: في علوم الاسلام، ص29.

[2] – إن ملاحظة التوزيع الجغرافي للمذاهب الفقهية يمكن أن يقترب يقرب هذه الفكرة بشكل أوضح، لقد انتشرت الحنفية الاجتهادية المرنة في العراق بينما وجدت الحنبلية المحافظة في الوسط الصحراوي موطنها الطبيعي وسادت المالكية بيئات المغرب المحافظ – كما نلاحظ ابن خلدون – بينما انتشرت الشافعية الوسطية في البيئات الساحلية كديار الشام وسواحل اليمن والحجاز ومصر ومن أدق الأمثلة وأقواها دلالة: اتباع الصعيد المصري للمالكية وتفضيل الوجه البحري بمصر للشافعية والحنفية، وطبيعي ان انتشار المذهب الفقهي مؤشر فكري حضاري

كانت قد قاومت التيارات الحضارية الوافدة، فقد مثلث في الوقت ذاته القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي، ويكاد يكون قانوناً عاماً في تاريخ الإسلام ازدهار السلفية في أزمان الغزو الأجنبي «وما ينشأ عنه، أو ما يمهد له من تفكك داخلي» حيث يتطلب الموقف التاريخي صمود السلفية وحسمها.

ب-أما التوفيقية فتنشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والبيئات الساحلية والمختلطة «من أجناس وأديان عدة»، وهي تستمد من الداخل الإسلامي قيمها الايمانية وإطارها الحضاري والفكري العام، ثم تعمد إلى تطعيم تلك القيم وهذا الإطار بالعناصر الضرورية والملائمة من الحضارات الأخرى.

إن الاستعادة الحضارية لدى التوفيقية هي لتقوية الإيمان الإسلامي ودعمه، ولا غناء الإسلام وتعميقه، بينما يتخذ التوسع في الاستعادة لدى الباطنية والرافضية طابع النزوع للمعارضة والتميز والثورة ضد الكيان الجماعي ومن هنا فالتوفيقية ليست بالضرورة مضاد للسنية إلا إذا تعرضت لهجوم الأخيرة[1].

التوفيقية هي السنية المتفلسفة في طور التمدن والانفتاح، والقادرة أيضاً على مشاركة الشيعة في التعايش والحوار والدفاع عن الإسلام، كما فعل المعتزلة بجمعهم في جماعتهم بين السنة والشيعة «وهي الشيعة الإمامية المعتدلة» وفي البيئات التوفيقية تنشأ الحاجة إلى تنشأ الحاجة إلى تنشيط الفكر الذي يتركز

يتعدى نطاق الفقه وحده، راجع بشأن التوزيع الجغرافي للمذاهب الاسلامية آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 1، ص391 ـ 392.

[1] – المعتزلة، على الأرجح، حركة من داخل إطار أهل السنة والجماعة في الأصل، ولكنها أرادت عقلنة العقيدة الأصولية للدفاع عنها في وجه الثنوية والملاحدة، فأثار صنيعها هذا السنية المتشددة مما أدى إلى تباعد الاتجاهين ولم يتميز الاتجاهان السني والمعتزلة بالسنة آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص371-372.

بصورة رئيسية في عملية التوفيق بين الأصيل والوافد ليندمج الكل في البوتقة الإسلامية الشاملة، ومن خصائص هذه التوفيقية إن إبداع الفكر فيها محدود بعنصريه الثابتين المقررين، وليس إبداعاً متحرراً منطلقاً نحو غاياته الذاتية، فهو يتركز في إظهار القدرة الحاذقة على الملاءمة بين المتعارضات، وفي قوة الهضم والاستيعاب والتمثل. ولكن لا ينتظر منه اعطاء الجديد المبتكر «بالمعنى الدقيق لهذا الوصف» طالما أن الإسلام عنصر متحدد ثابت بأصوله من ناحية، وطالما أن العناصر الحضارية الوافدة قد تحددت طبيعتها ضمن أطرها الأصلية ومصادرها المستقلة المتميزة، وليس من سبيل تبعاً لذلك غير التوفيق بين الجانبين المتبلورين.

ولكن نتيجة لهذه الخاصية ذاتها أصبحت البيئات التوفيقية قادرة على المواجهة الحضارية غربلة ورفضاً وقبولاً، ومثلت خط الدفاع المتفاعل والمتحرك والمتمدن للحضارة العربية الإسلامية في مواجهة الحضارات الأخرى، كما مثلت تبعاً لذلك عنصر الحيوية العقلية الواقية في الإيمان الإسلامي، أما نقطة ضعفها فتركزت في أنها لم تمتلك على المدى البعيد قدرة مماثلة على الصمود أمام موجات الغزو الخارجي المسلح، وربما وقعت تحت سطوته وقبلت بالخضوع له والتعايش معه، وبالتالي الانحلال في ظله، حتى تأتي لنجدتها القوى السلفية، فتسيطر عليها فكرياً وتضطرها عادة للتخلي عن تسامحها وانفتاحها التوفيقية[1] إلى أن تندمج العناصر السلفية الغازية في البيئة التوفيقية المتمدنة،

1 - من أمثلة ذلك تعرض الأندلس المتحضرة لغزو الإسبان من ناحية وتعرضها لاجتياح المرابطين والموحدين من ناحية أخرى، ومثلها بيئة الشام بين الغزو الصليبي والرد السلجوقي- الأيوبي ثم المملوكي رداً على المغولي.

فتبدأ دورة جديدة من النشاط التوفيقي في عهود الاستقرار والسلم والتبادل الحضاري[1].

ج-أما النمط الفكري الثالث فتتمو ظواهره عاديه بشكل منعزل متفرق لدى العناصر ذات الخصائص الدينية والعرقية المناهضة عامة للإسلام العربي، وفي البيئات ذات التكوين الحضاري الذي يأبى الانصهار في الكل الإسلامي، فيقاومه بفكر متزندق أور رافضي أو باطني أو خارجي أو عقلاني متحرر، أو يتمسك صراحة بتراثه الديني السابق ويحوله إلى عنصر مقاومة.

ولا يعدم أن يكون بين هؤلاء عناصر وأفراد ذوو نزعات فكرية حرة أو تجارب صوفية متميزة، وقد يتواجد هؤلاء على هامش البيئات التوفيقية على الجانب العقلاني المتطرف من تيارها.

وقد ارتبط هذا النوع من الفكر بصورة وثيقة بالحركات الثورية الاجتماعية ذات الملمح الطبقي، ومثل المعارضة المسلحة الرئيسية ضد دولة الخلافة، وتحديداً ضد الحكم العربي زمن السيادة العربية، وضد الحكم السني زمن السلاجقة والأتراك[2].

---

1 - لا تخرج هذه الملاحظة –جوهراً–عن الظاهرة التي سجلها ابن خلدون بشأن تتابع دورات الغزو البدوي لبيئات التحضير، وإضافتنا تنحصر في أن الموجة البدوية تأتي عادة بنمط فكري متشدد يقضي على التوفيقية إلى حين، وهكذا فالصراع البدوي – الحضري يرافقه صراع ديني- فكري حيث يمثل التشدد قيم البداوة ونمطها في التفكير وتمثل التوفيقية قيم التحضر ومراتبها، إلى أن تكتمل الدورة الجديدة، وهذا يرجح ما ذهبنا إليه من أن التوفيقية هي سنية متفلسفة بلغت درجات من التحضر والانفتاح الفكري.

2 - انظر تحليلا" تاريخياً من وجهة نظر ماركسية للعلاقة بين فكر هذه الجماعات وواقعها الاجتماعي الاقتصادي، انظر Belyaev, E. A: العرب والإسلام والخلافة العربية،

فسرعان ما كانت الفضية الفكرية – الدينية تتحول إلى تمرد سياسي «وهنا يبدأ قمعها في العادة» – فيقضي على شخوص هذا الاتجاه كما حدث للحلاج والسهروردي، أو يحظر تراثهم كما حدث لابن الراوندي والرازي، وتتعرض جماعاتهم الدينية – السياسية لملاحقة الدولة حتى تتم تصفيتهم، كما حدث للزنادقة والمزدكية والحشاشين مثلاً، أو إلى أن يتحصنوا في مناطق جبلية منعزلة لاتطالها يد الدولة.

وهنا تجدر ملاحظة دور البيئات الجبلية المنعزلة الحصينة[1]، في حماية هذا النوع من الفكر المناهض للسنية، أو الخارج على الإسلام بفرعيه السني والشيعي المعتدل، أو الممثل لفرق غير إسلامية أيضاً، فإذا كانت البوادي والأرياف قد حصنت السنية، وإذا كانت المدن ومواطن التحضير القديم فد أنبتت التوفيقية، فإن البيئات الجبلية هي التي حمت الجماعات النزعة للتفرد والاستقلال على اختلافها، وهذا ما يفسر الخصوصية المذهبية أو الطائفية للبيئة الجبلية في مجتمعات الشرق العربي.

ص309-331، (الترجمة العربية)، ومن وجهة نظر التحليل الاقتصادي الغربي راجع في تحديد العلاقة بين البلاعة والثورة:

Bernard Lewis: Islam in History, p217-263.

1 - H. P. S Harobi: Nationalism and revolution in the world, p 3.

فالملاحظ أن معظم البيئات الجبلية تقطنها إلى اليوم الجماعات التي مثلت في العصور الإسلامية نمطاً فكرياً- دينياً استقلالي النزعة، خصوصية الطابع رفضي الاتجاه قياساً بما هو سائد في عموم الإسلام[1].

التعميمان السابقان، الفكري والاجتماعي يجب أنا نأخذهما بصفة عامة وبشكل تقريبي وبكّل التحفظات اللّازمة، فبسبب عدم وجوده هيئة دينية عليا في الإسلام تقرّر ماهي – بالتحديد – العقيدة الصحيحة المستقيمة «فيما عدا الإمامية» وبسبب الاعتماد أساساً على النصّ الديني الذي يحتمل مستويات عدة من التأويل – نظراً لوجود آيات محكمات وأخر متشابهات – لم يظهر قياس ثابت متفّق عليه لتحديد الفاصل القاطع بين استقامة العقيدة والمروق عنها، ودخلت عوامل الاجتهاد والتأويل والإجماع «الظرفي المتغيّر بذاته مع الزمن» والعرف وظروف البيئة ونوعّية العقلية السائدة في تحديد مواقع الأنماط الفكرية بين

---

1 - إن ظاهرة انحصار هذه الأفكار لقرون ضمن حصونها الجبلية أدت إلى إصابتها بجمود تاريخي حّول من طبيعتها الأصلية، من هنا المفارقة الناجمة عن وصفها اليوم بالثورية والتقدمية، راجع مثلا" مصطفى غالب: الحركات الباطنية في الإسلام، ص 38-39، فلربما جاز إطلاق مثل هذه الصفة عليها وقت ظهورها إلا أنه يصعب سحب هذا الوصف زمنياً إلى الوقت الحاضر، خذ الزيدية مثلاً "رافداً "ثورياً" ضمن حركة التشيع، ولكن القبائل الزيدية في جبال اليمن بعد قرون طويلة وقفت ضد الثورة الجهورية في اليمن المعاصر، بينما وقفت السنية الشافعية مع الثورة لأن الأخيرة تشكلت مجتمعياً في بيئة مدنية حديثة بينما الأولى ظلت في بناها القبلية التقليدية، ولذلك يجب التحفظ في الربط بين كل مظهر "ثوري" قديم وبين مفاهيم الثورة الحديثة، كوصف "الخوارج" مثلاً "بالجمهوريين" أو "القرامطة" بالثوريين النموذجيين في الإسلام، وما إلى ذلك من مقارنات لا تستقيم من حيث الواقع التاريخي في جميع الحالات من هنا فإن تعميم أدونيس: ((ارتبطت الحركات الفكرية الرافضية دائماً بحركات ثورية لا يبدو معياراً صالحاً للحكم في كل الأحوال))، أدونيس: الثابت والمتحول، 1-84.

سلفية وتوفيقية ورفضية، ولعلّ عدم وجود ذلك الفاصل القاطع «الرسمي» بين الاستقامة والانحراف هو الذي أتاح نشوء تيّار وسطي متحرّر عريض «التوفيقّية» بين التيّارين الآخرين النقيضين، دون أن يتعرّض لإدانة فقهية إجماعيه صريحة، بل إنّ الفقهاء هم الذين وجدوا أنفسهم في موقف الدفاع تجاه تحرّر التوفيقية الحاكمة كما حدث في محنة الإمام أحمد بن حنبل على يد المأمون وحزبه المعتزلي العقلي[1]، ومن منطلق هذه الظاهرة يمكن تفسير نشوء الخاصيّة التوفيقية البارزة في الحضارة الإسلامية، وقدرة هذه الحضارة على استيعاب ذلك القدر الكبير من المؤثرات الحضارية، كما أن ذلك يمكن أن يفسّر لنا توالي ظهور حركات الإصلاح التوفيقي التجديدي في تاريخ الإسلام دون الحاجة إلى نقض الإسلام بالعلمنة أو بأيّة فكرة لا دينية أخرى.

وإذا كان الغزالي قد استطاع أن يضع التوفيقية الفلسفية في مجرى التبديع والتفكير، فإنّه قد دافع بنفسه عن التوفيقية العلمية «في المنطق والرياضيات» وعن التوفيق بين السنّة والتصوّف[2]، أو أنه بالأحرى أسقط التوفيقية الدينية – الفلسفية ليقيم محلّها التوفيقية الدينية – الصوفيّة التي استمرّت حتّى العصور الحديثة[3]، إلى أن نقضها محمد عبده بالعودة إلى المستوى الفلسفي العقلاني للتوفيقية.

---

1 - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ط7، ص161-196.

2 - محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: المنقذ من الضلال، طبعة اليونسكو، ص21-23، 39-40.

3 - هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص36، الترجمة العربية.

وممّا يؤدّي أيضاً إلى التداخل بين الأنماط الثلاثة كون التوفيقية بحكم موقعها الوسطي معرّضة للانجذاب إلى السلفية، حيث ينشأ لدينا توفيقين بنزعة سلفية «كالأشاعرة والماتريدية[1]»، وميّالة تارة أخرى للنقيض الآخر حيث تقترب من البدعة والزندقة، كما حدث للسرخسي وابن الراوندي بخروجهما من دائرة الاعتزال[2]، أو كما خيّل للغزالي إنه وقع للفلاسفة[3]، أو كما هو وضع الفئات المغالية في تأرجحها بين البقاء في حظيرة الإسلام أو خروجها منه.

وإذا كان أحكام الغزّالي ضد الفلسفة لم تصل قطّ إلى مستوى العقيدة الدينية القاطعة – ولم تقطع الطريق على إحياء الإسلام توفيقياً في المستقبل – فإن اتّجاه التاريخ الإسلامي نحو المحافظة والتشدّد ظروف الغزوين الصليبي والمغولي ثم السيطرة العثمانية – هو الذي مكّن أصولية الغزّالي أن تنتصر، وأن تتحوّل فيما بعد من سنّية شبه توفيقية إلى سنّية خالصة على يد ابن تيميّة الذي أوصل حركة التطهير الديني إلى مداها الأبعد[4].

وبعبارة أخرى فهذا الموقف المباين للاتجاه العقلاني، لم ينمو بصفة أساسّية من الطبيعة الذاتية للفكر الإسلامي في حالة تفتّحه الطوعي، كما هو بيّن من خط سيره في قرونه الأولى، ولكنّه نجم عن تحول في سير التاريخ وحركة المجتمع تمثل في سيطرة عناصر مبتّدية محاربة ذات حظّ ضئيل من التحضّر «كالسلاجقة

---

1 - أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج4، ط3، ص70-91.

2 - ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص136.

3 - **أبو حامد الغزالي**: المنقذ من الضلال، ص19-21.

4 - ماجد فخري: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص432-453، وجدير بالملاحظة أن ابن تيمية لم يكتف بدحض الفلسفة – كما فعل الغزالي – وإنما بلغ في محفظته مهاجمة عمل محايد كعلم المنطق كما بلغ من ناحية أخرى كراهية منه لعلم الكلام.

والأتـراك» في الـداخل، وانـدفاع قـوي شـبيهة لهـا في مسـتواها الحضـاري «كالصليبين والمغول» مـن الخـارج[1]، وهـذا مـا أدى في النهايـة إلى القضـاء علـى التيّار التوفيقي الأوسط وبقاء التيّارين المتطرفّين هذه التنويعات والاستثناءات والتداخلات يمكن تبسيطها وردّها إلى التعميم المجمل التالي: وهو أن الحضارة العربية الإسلامية – كما تتمثل في أنماطها الفكريّة يتجاذبها مظهران، فهي تبدو في بعض عصورها حضارة مثلّثة الجوانب والتيّارات، تتفاعل بداخلها – في إطار من التوازن والتسامح النسبي – ثلاثة أنماط من الفكر هي السلفية والتوفيقية والرافضية، ويقوم فيها النمط الأوسط بدور محور الارتكاز والتوازن بين التيّارين النقيضين ويعطيها طابعها العام، ولكنّها تبدو في عصور أخرى حضارة ثنائيّة الطابع تنقسم بشكل جدّي إلى تيّارين متناقضين متصارعين، سلفي ورفضي، فاضل بين دائرة الأغلبيّة ودائرة الأقلّية، وتتّخذ في هذه الحالة صفة المحافظة، ضئيل القدرة على الاستيعاب والتفاعل والتطّور سنيّاً كان أم رافضياً، وفي الحالتين تكون التوفيقية هي العلامة الفارقة المميزّة، فحضورها في الحالة الأولى يعطي الحضارة العربيّة طابعها المنفتح المرن، وغيابها في الحالة الثانية يؤدّي إلى سيادة النزعة المحافظة المتصلّبة.

وهـذا التجـاذب بـين الحـالتين يمكـن ردّه ايضـاً إلى قـانون عـام مـرتبط بالتطوّر التاريخي للتكوين الاجتماعي– الاقتصادي في الدولة الإسلامية ففي القـرون الأولى مـن تـاريخ الإسـلام، تميـزّت الحضـارة العربيـة اقتصـادياً بـدور تجاري- بحري وبرّي- نشط وحيوي بين أقاليم العالم شرقاً وغرباً، وتطورت

---

1 – Bernard Lewis: Islam in History, P145.

زراعتها وصناعتها وأساطيلها وطرقها وثغورها لتلبية احتياجات هذا الدور التجاري الواسع[1].

ومثّل هذا النشاط أبرز وظيفة اقتصادية عالّمية قامت بها الدولة الإسلامية بعد توحيدها بفعل الفتح العربي الذي قادته أصلاً قبيلة عريقة في تراثها التجاري «قريش»، وفي ظل تشريع ديني أعطى للمعاملات والعقود التجارية اهتماماً خاصاً، وفي إطار ثقافة نامية سادها تقدير القيم التجارية واحترام العمل التجاري، وبرزت من خلالها شخصية التاجر باعتبارها النموذج الاجتماعي الأمثل[2].

هذا النظام التجاري المنفتح المتحركّ، الذي زامن ازدهاره فترة سيادة العنصرين المتحضرّين: العرب والفرس في العصر الأموي والعصر العبّاسي الأوّل، مثّل القاعدة المادّية – الاجتماعية للنهضة العقلية الثقافية التي بلغت ذروتها في الحركة المعتزلية التوفيقية التي يمكن اعتبارها بوجه من الوجوه الايديولوجية المعبّرة عن عالمية النظام التجاري الإسلامي، وتسامحه ودينا ميته وتفاعله

---

1 -برنارد لويس: "السيادة الإسلامية" في دراسات إسلامية، بإشراف نقولا زيادة ص 25-84، وهو فصل يعرض لنمو التجارة الإسلامية وعلاقتها بالفتوحات البحرية.

2 - Bernard Lewis: Islam in History 5, p91–92.

وانظر أيضاً من وجهة الاستشراق الروسي Belyaev, E. A: العرب والإسلام والخلافة العربية، ص144-145، حيث يشير إلى الأوضاع الطبقية التجارية للجماعة الإسلامية الأولى، وتشديد التعاليم الجديدة على أمانة المكيال والميزان، وتعبيرها هي أسلوب الجزاء الأخروي بمفردات متصلة بلغة التعامل التجاري، الأمر الذي يعكس – في نظره – العلاقة بين التجارة والايديولوجية الجديدة.

وآفاقه الحضارية الإنسانية الرحبة[1]، فالتجارة هي أكثر النظم الاقتصاديّة تشجيعاً للنشاط العقلي «قبل عهد الثورة الصناعية» ويرتسم على الخريطة التاريخية خطّ بياني تصاعدي بين الازدهار التجاري والنهوض العقلي وتتزامن الظاهرتان[2]، ذلك أن التجارة ارتياد للمجاهل وكشف للأسواق وللطرق المؤدّية إليها، وتفتّق للذهن عن منتوجات جديدة وطرق عرض جديدة واحتكاك متواصل بالحضارات الأخرى، وتبادل وأخذ وعطاء معها، وحركة مستمرّة لمتابعة التطوّر ومواجهة التنافس، وتهيّؤ يقظ للسفر والإبحار.

ونحن إذا ترجمنا هذه المظاهر الماديّة – الاقتصادية كلّها إلى مظاهر معنوية عقلية، وجدنا أنّ العقل أيضاً هو ارتياد وكشف وتفتّق واحتكاك وتبادل وتطوّر وتنافس وتيقّظ، وإنّه ينمو مع نموّ التجارة أكثر ممّا مع نظام رعوي في البوادي والباحات، أو نظام زراعي سكوني خاضع لدورات الطبيعة وقدرها الصارم في الأرياف، وعليه فالتوفيقية العقلانية – بالإضافة إلى وظيفتها الدينّية الفلسفية الحضاريّة – هي في تحليلها الاجتماعي الاقتصادي استجابة للاحتياجات الذهنية والمعنويّة الناجحة عن طبيعة النظام التجاري العالمي الذي أقامته الدولة الإسلامية في هذه المنطقة المتوسّطة من العالم، والتوحيد الفلسفي

---

1 – يفسر الدكتور عبد الله العروي هذه الظاهرة بقوله: "كانت نزعة المعتزلة جهد التقديم عقيدة جديدة إلى الامبراطورية الموسعة... تستطيع أن توحد في ايمان واحد جماعات من السكان غير متجانسة... لذلك فقد توجب ادماج التقاليد الثلاثة الأكثر غنى: الاغريقي والعربي والفارسي، مع اللجوء، إلى المعيار الوحيد المقبول من الجميع: العقل المجرد .. وذلك هو القصد العميق لأعمال الجاحظ، غير المتلاحمة ظاهرياً"، انظر د. عبد الله العروي: الايدولوجية العربية المعاصرة، الترجمة العربية، ص127.

2 – يلاحظ مثلاً الارتباط بين نموّ العقل والتجارة في تاريخ المدن الفينيقيّة ومدن الاغريق، والمدن الايطالية مطلع النهضة الحديثة.

والعقلي الذي جهدت حركة الاعتزال للدفاع عنه عقليّاً، وتأكيده وتنزيهه لأسباب دينيّة، يبدو من وجه آخر ذلك التوحيد الذي تحتاج إليه المنطقة اقتصادياً وسياسياً للقيام بدورها التجاري العالمي ضمن وحدة انتاجيّة متكاملة، كما أن دفاع المعتزلة عن الإرادة الانسانّية الحرّة – مبدأ العدل الإلهي – يعبّر في وجه من وجوهه عن حرّية الفرد المستقلّ بإنتاجه، المسؤول عن نشاطه ربحاً وخسارة، في المجتمع التجاري المرتبط بالنشاط الصناعي الحر في الحر[1].

ونلاحظ أنه في ذروة هذا الازدهار التجاري والتوفيق العقلي الحضاري أصبحت الفكرة المعتزلية الفلسفة الرسميّة للدولة في عهد المأمون/813-832م/والمعتصم/833-842م/، والواثق/842-847م/وكانت المعتزلة تواجه الزنادقة بيد وتكافح الحنبلية باليد الأخرى، في غمرة مكافحة الدول للحركة البابكية/815-835م/من ناحية وحركات التمرّد العربي المحافظة من ناحية أخرى[2]، كما للمطالب الاقتصادية والسياسيّة الخاصّة بتلك الحركات، وحفاظاً على استمرارية النظام العام ووحدته.

---

1 - د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ص217-219-221.

2 - في الوقت الذي أبدى فيه المأمون ميلاً سياسياً للعلوية والتزاماً فكرياً بالمعتزلية نراه يحارب الفكر الحنبلي، ويتصدى للثورة العربية "السفيانية" التي قامت في الشام، فضلاً عن حربه الفكرية ضد الزندقة والسياسية ضد البابكية (التي مثلت التجسيد الاجتماعي للزندقة)، كل هذا يفسر الدور "الايديولوجي الحيوي للمعتزلة في دعم الخلافة "المنيرة" – راجع عرضاً لهذه التيارات السياسية والفكرية في عصر المأمون، Belyaev, E. A: العرب والإسلام والخلافة العربية، ص 303-307.

ولكن بتحول طرق التجارة إلى أماكن أخرى، وتمزّق وحدة السلم العام بالفتن الداخلية والهجمات الخارجية، وسيادة العناصر الآسيوية الرعوية المحاربة وحلولها في مركز السيطرة محّل العرب والفرس، أخذ النظام التجاري الموّحد المتماسك في الانحلال مع تجزّؤ الدولة، وتجزّؤ العناصر البدوية على التقدّم إلى طرق التجارة ومراكزها، وسيطرة السلاجقة ثّم المماليك، على الأرض الزراعيّة وتحويلها إلى شبه إقطاعيّات عسكرية –منفصلة ومغلقة[1]، وتظهر ردّة الغزالي ضدّ التوفيقية العقلية في الوقت الذي قام فيه النظام السلجوقي بإقصاء العناصر العربيّة والفارسية عن السلطة وإحياء السلفّية المتشددة وإقامة مدارس جديدة لنشرها[2]. وكان آخر عمل قام به الغزالي في حياته، بعد خروجه من اعتزاله الفكري- الروحي- التدريس في واحدة من تلك المدارس بعد أن ألحّ عليه السلاجقة حسب إرشاداته[3].

هكذا تراجعت التوفيقية، مع اضمحلال النظام التجاري ونشوء النظام الإقطاعي العسكري، وذهاب عصر العربية– الفارسية العبّاسية المشتركة، وحصلت المواجهة المباشرة بين السلفية والباطنية وتطلّب الأمر أن يحّدد الغزالي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة[4]، وغدا هذا الصراع – وما صاحبه من تعصّب وعنف –

1 - Bernard Lewis: Islam in History, p148-158.

2 - المرجع السابق، ص149.

3 - محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 49-50.

4 - هذا عنوان رسالة من الرسائل الإرشادية العامة التي ألفها الغزالي لدعم الاحياء السني ضد الفلسفة والباطنية ولمواجهة التعددية المذهبية، وهي منشورة ضمن مجموعة رسائل الغزالي، طبقة القاهرة،1907م.

من أبرز ما تميزّ به التاريخ الإسلامي في قرونه المتأخرة، يضاف إلى هذه الظاهرة أن التحدّي الخارجي المتخلّف حضارياً.

«الصليبية والمغولية» قد استدعى حشداً سياسياً وعقيدياً لمواجهته ولم تكن التوفيقية بحكم بيئاتها المفتوحة والمكشوفة للغزو، وبحكم طبيعتها المتسامحة وتكوينها الثنائي وتأرجحها بين النقيض بقادرة على الاستجابة لهذا التحدّي الحربي الأدنى تمدّناً منها، والأقدر على الاجتياح والبطش[1] لهذا انفسح الطريق أمام السلفية لتتولّى الردّ التاريخي «أنهى صلاح الدين السلطة الفاطمية وقمع الباطنيّة قبل مواجهة الصليبية»، ولأن السلفية حققت الانتصاري على العدو في ميدان القتال، فقد بسطت سيادتها أيضاً في ميدان الفكر والحياة.

وما أن بدأ احتكاك الإسلام بالغرب في العصر الحديث، ودخلت مجتمعات الشرق العربي ضمن الدورة الرأسمالية العالمية، وبدأ النظام الإقطاعي – العسكري القديم في الانحلال، وبرزت للوجود طلائع طبقة تجارية وسطى «برجوازية تجارية» حتى عادت التوفيقيّة على يد محمّد عبده ومدرسته إلى الظهور، واستعادت الثقافة العربية أنماطها الثلاثة وجدليتها الداخليّة المثلّثة[2] عندما استأنف الفكر العربي الإسلامي نشاطه في مطلع العصر الحديث بفعل المؤثرات الجديدة الضاغطة،

---

1 – يصف "برنارد لويس" القوى الداخلية والخارجية التي هجمت على نظام الدولة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي بأنها قوى من "البرابرة" وهذه الحقيقة التاريخية عامل هام من عوامل التدهور الحضاري- العقلي الذي شهده الإسلام منذ ذلك الوقت:

Bernard Lewis: Islam in History ,p145.

2 – انظر مدخلاً لدراسة الفكر الإسلامي واتجاهاته على ضوء تفاعله المتبادل مع البنى الاقتصادية، ومدى احتمالات تأثير هذه البنى في نوعية اتجاهاته في: د. تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 137.

عادت الأنماط الفكرية الثلاثة إلى الظهور والتفاعل- كلّ نمط في بيئته التاريخيّة الطبيعية- مع بعض التغييرات في الشكل والمصطلح اقتضتها طبيعة العصر[1].

وعلى الباحثين قبل الشروع في تقسيم هذا الفكر إلى محافظ وتقدّمي، وإلى يميني ويساري، وليبرالي وماركسي[2]، أن يعيدوه إلى جذوره التاريخيّة وأنماطه الثلاثة المتأصلّة ليروا كيف انطلق منها وتطوّر، وكيف أمكن له — من منطلقاته تلك- أن يتّخذ مساره الجديد ويتشعّب في تفرعاته العصريّة ويتركز هدف هذه الدراسة في فهم تيّارات الفكر العربي الحديث والمعاصر في ضوء تلك الجذور، مع إيضاح كيف عاد هذا الفكر — أمام التّحدي الجديد — إلى ممكن الحيويّة والتجدّد فيه، إلى التوفيقيةً، ويستوحيها الحلول لمواجهة مختلف أنواع تناقضاته مع ذاته، ومع الوافد الجديد، ومع واقعه المعاصر.

---

1 - يبدي الدكتور قسطنطين زريق — من وجهته التاريخيّة —تحسساً واضحاً بهذه الاستمرارية في مناحي الظاهرة الفكرية عند العرب. فيرى "الاتجاه التقليدي" في إطاره السلفي/نحن والتاريخ، ص 29-32، و"مفاهيمه الجديدة العلمانية"، المرجع السابق، ص37-38، ثم يتحدث عن "التيار الماركسي" و "التيار العلمي" من حيث هما أثران من آثار الاحتكاك بالحضارة الحديثة، المرجع السابق، ص 39-44.

2 - ركز الدكتور ألبرت حوراني في كتابه الفكر العربي في عصر النهضة، 1962، على المؤثرات الغربية الليبرالية في صياغة هذا المفكر، ودرسه الدكتور هشام شرابي في كتابه "المثقفون العرب والغرب" من وجهة يسارية علمانية ذات أحكام مسبقة أحياناً"، وصنفه الدكتور عبد الله حنا في كتابه: الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان،/1920-1973/تصنيفاً ماركسياً تقليدياً أوجد فيه من التيارات ما في أوروبا القرن التاسع عشر، وأعاد صياغته الدكتور عبدالله العروي في كتابه الايديولوجية العربية المعاصرة، 1967، بنظرة ماركسية مرنة استوعبت أصوله الإسلامية ولكنها أخضعت نتاجه الحديث لنقد أقرب إلى التهكم اللاذع — انظر مثلاً حديثه عن تفكير محمد عبده، ص46-48.

أ-مع تفكّك الدولة العثمانية، وتصاعد حركة التحدّي الأوربي، بدأت ردّة الفعل أولاً من جانب البيئات السلّفية –لأن السلّفية المطعمّة بالصوفية بالسنيّة كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ من حيّوية الإسلام، فظهرت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية/منذ 1744م/التي قاومت الفساد العثماني بيد والبدع المخالطة لنقاء السلفية الأصوليّة، باليد الأخرى، ثمّ تلتها حركة عبد القادر الجزائري/1832-1847م/التي نظّمت مقاومة مسلّحة ضدّ الاستعمار الفرنسي مبعثها إحياء صوفي – سنّي، ثم الحركة المهدية/ 1881-1898م/التي مثلّت حركة مشابهة ضدّ الاستعمار البريطاني في السودان جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد وحماسة التصوفّ، ثم حركة السنوسيّة في ليبيا/1912-1925م/بالخاصتيّن ذاتهما : المقاومة والرجعة إلى الأصول.

لقد توازت في هذه الحركات جميعاً ظاهرة الصمود المشرفّ والمقاومة المسلّحة العنيفة ضدّ الغرب – ولعلّها أعنف مقاومة شبيهة بروح الجهاد أظهرها الإسلام في العصر الحديث- مع ظاهرة الإخفاق في تحقيق أيّ قدر من التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوّة المعنوية أو المادّية في الحضارة الغربية، أو حتّى إدراك مغزى الغرب الحديث[1].

---

1 - انظر التاريخ الفكري لهذه الحركات السلفيّة، من وجهة إسلامية أصولية عند محمد البهي: الفكر الإسلامي وتطوره، ص 75-100، ومن وجهة استشراقيه غربية في برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط الجديد، ص 147-179، الترجمة العربية، ومن وجهة الاستشراق السوفياتي عند فلاديمير لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 95-101-205-214-299.

على عكس التقليديّة اليابانيّة – مثلاً- التي ارتّدت إلى جذورها ولكن مع استيعاب فعّال للتقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، مما مكنّها من تحقيق النهضة ورد التحدي[1].

لقد وقعت السلفيّة العربية الحديثة في إيهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث «ومن ورائه حضارته الحيّة الجديدة» وبين الحملات الصليبية «وإرثها الديني الوسيط» وهي الحملات التي نجحت السلفيّة في صدها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، وإلى تفوّقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضاريّة الجديدة، ومن التحولات الجوهريّة غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية[2].

وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب، بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة، ولم يظهر عليها أنّها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم، إذ لم تقدم استجابة حاسمة للتحدّي بعد.

---

1 – انظر مقارنة بين السلفيّة العربية والتقليدية اليابانية عند شرابي: المثقفون العرب والغرب ص131، الترجمة العربية.

2 – يقول عباس محمود العقاد، المفكر التوفيقي، عن أعظم خطر للحروب الصليبية: "إن الخطر فيها انما كان على نقيض المفهوم من هذا الخطر في عرف الجملة من مؤرخيها، لأنها في الواقع لم تنهك قوى الأمم الإسلامية ولم تتركها موقنة بالهزيمة في نظر نفسها، بل تركتها وقد أورثتها إفراطاً في الثقة برجحانها وإفراطاً في سوء الظن بأعدائها، وقد كان هذا هو باب الخطر الجسيم إلى عدة قرون.. قامت أوروبا بعدها مقام القيادة وتخلف الشرق.. وليس أخطر على الأمم من الاكتفاء بالذات، والاعتزاز بالرجحان في أمثال هذه الظروف، عباس محمود العقاد: الإسلام في القرن العشرين، ط 2، ص46-49.

ب- بعد أن تتابع إخفاق السلفيّة في ردّ التحدّي الخارجي – بخلاف القانون التاريخي القديم – جاءت حركة الإصلاح التوفيقي/الأفغاني 1839-1997 محمد عبده 1848-1905 –الكواكبي 1854-1902/، لتمثل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لمجابهة التحدّي، فقد اتضح أن التحدّي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي، والتوفيقيّة هي الاستجابة الإسلاميّة المثمرة في المواجهات الحضارية، والتوفيقيّة كشأنها تاريخياً – ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحاً على المؤثرات الخارجية، كما أنها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوربي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه «بخلاف السلفيّة» جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً، وإلباسها بالمصطلح الإسلامي، فالديمقراطية تتطابق مع الشورى، المنفعة العامّة تتوازى توفيقاً مع المصلحة الشرعية، الرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الاجتماع الفقهي، والضريبة بالزكاة...الخ[1]، وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية هدفها هذه المّرة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوربية الجديدة، ليس بوضع الطرفين على جانب واحد من الأهميّة صراحة- إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي، ولكن عن طريق التنظير التبريري[2] «أو المجّاجي والاعتذاري» القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوربية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلاميّة، بغضّ النظر عن المستندات التاريخية لهذا الإرجاع، أو الفروق القائمة بين طبيعة النظام الإسلامي والنظم

---

1 - ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص179، الترجمة العربية.

2 - انظر تحليلا" للظاهرة الاعتذارية Apologetics التي تعد من أبرز خواص الفكر التوفيقي الحديث في:

Wilfred Cantwell Smith: Islam in Modern History , p115-156.

الأوروبيـة، وإذا كـان محمّـد عبـده قـد بـدأ هـذه المعادلـة بـالقول إنّ الحضـارة الصـحيحة تتوافـق مـع الإسـلام، فـإنّ الرعيـل الثـاني مـن مدرسـته مـال بطـرف المعادلة فقال إنّ الإسلام يتوافق مع ما يأتي به الحضارة[1].

وإذا شئنا النظر إلى التاريخ في استمراريّته قلنا أن التوفيقيّة الحديثة هـي لقـاء آخـر متجـدد بـين تـراث الشـرق الأدنـى والعقـل الأوربـي «منـذ نشـأته الإغريقية»، وما حدث هـو مواجهـة لموجـة هيلينيـة جديـدة قادمـة هـذه المرة مـن أوربا الغربية بثوب عصري، غي أن"هذه النظرة الاستمرارية يجب ألاّ تحجب عنّا تميزّ الظروف الجديدة وخصوصيتها، فهذه الموجة لا تأتي باختيار[2]، وبقـرار مـن الخليفـة باسـتقدام الكتب الإغريقيـة وإنشـاء دور لترجمتها، وإنما تجتاح ببوارج حربية، وبضغوط سياسيّة واقتصادية لا تردّ، وبفكر نقدي عقلانـي خـالص ثـائر على الأصـول القديمـة تبشّـر بـه الكتـب والجامعـات، شـاء الخليفـة أم أبـى، بـل إن هذه الموجة الجديدة أطاحت بالخليفة والخلافة في نهاية الأمر، ولم يستطع عبد الحميـد أن يتوافـق معهـا، كمـا فعـل المـأمون مـن قبـل، وحتمّـت طبيعـة الظـروف الجديدة أن يلمس الإسـلام الحديث مـن الغـرب ظواهـر ظواهره المادّيـة المتفوقّة قبـل أن يـدرك جـوهره الحضـاري الإنسـاني الـداخلي[3]، بينمـا تعـرّف المسـلمون القـدماء إلى جـوهـر الفكـر الإغريقـي بصـورة حميمـة متأنيـة بعـد ذهـاب سـطو

---

1 - د. حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص199.

2 - ابراهيم عبد المجيد اللّبان: الفلسفة والمجتمع الإسلامي، ط2، ص 178-182.

3 - ونحسب أن المستشرق "هاملتون جب" قد وضع يده على جانب هام ودقيق من أزمة سوء الفهم بين الإسلام والغرب عندما قال: "وليس مدعاة للدهشة أن تعبير غالبية علماء المسلمين أنّ الغرب من أرباب المادّية المحضة. فهم يجهلون ما هو وراء المظاهر الخارجية للحضارة المادّية في الغرب، هاملتون جب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص 76.

الإسكندر بقرون، ولم يضطروا للخلط بين الجانبين، كما حدث للتوفيقيين المحدثين الذين ظلّوا ينتقون من الغرب ما يرونه باهراً أو ظاهراً من أوجه حضارته كأساليبه العسكرية والسياسيّة والاقتصاديّة دون النفاذ إلى ما وراء تلك الأساليب من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونيّة جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة لكلّ ما سبقها من نظرات غيبيّة «وهي حقيقة لابدّ من مواجهتها بشكل مباشر ونافذ قبل الشروع في أيّة صياغة توفيقيّة بين الإسلام والغرب الحديث».

ومنذ مطلع النهضة إلى اليوم تستمّر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال حسب حركة المدّ والجزر في مجرى المؤثّرات الغربية، وكلّما جاءت هذه المؤثرات بتحدّ أكبر اضطّرت التوفيقية إلى مزيد من التنقيح في معادلتها، وذلك بالتوسّع في إعادة تفسير الإسلام، عقلياً ومدنيّاً وعلميّاً ثم ديمقراطياً ثّم اشتراكياً وماركسياً، من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي القائل إنّ الإسلام يتقبّل كلّ ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكلّ ما تحتّمه تطوّرات العصر ومصالح الجماعة[1].

ج- من الظواهر الملفتة أنّ عصر مطلع النهضة الحديثة في الشرق العربي لم يشهد حركة عربية تحديثية خالصة تعمل على الاستيعاب الكلّي والجوهري

---

1 - استطاعت التوفيقية أن تجعل هذه المفهومات الحديثة جزءاً من الايمان الإسلامي ذاته، وشاع على السنة الكتاب دون تحفظ نسبة المصطلحات الغربية إلى مضمون الشرع الإلهي: "جعل (اللّه) فيه أفضل ما في الديمقراطية، وأعدل ما في الاشتراكية، وأجمل ما في المدينة، ثم كشف لرسوله ﷺ عن أطوار النفس البشرية في طوايا الغيب فدعا دعوته الخالدة لتكريم الإنسان وتنظيم العمران.. من طريق التوحيد والمؤاخاة والمساواة والحرية والسلام"، أحمد حسن الزيات: وحي الرسالة، ج3 ص186، إن شعارات الثورتين الفرنسية والروسية تندمجان في التراث الإسلامي، ويتم التأكيد على امتلاك فصائلها دون نواقصها.

للحضارة الغربيّة بإحلال النظرة العقلية العلميّة محلّ النظرة الدينيّة وقصر الدين على جانبه الروحي الفردي الخالص، وما برز ضمن هذا الاتجاه يمثل نماذج فرديّة وفئات محدودة من خارج البيئات السلفّية والتوفيقية، أيّ من خارج الإيمان الأصولي «بمعنى ًأصولً العقيدة» ولعل مردّ ذلك، كما أسلفنا، عدم نشوء تيّار علماني مستقلّ في تاريخ الإسلام، أو عدم سماح الإطار الجامع المانع للإسلام بظهور مثل ذلك التيّار، أضف إلى ذلك أن الرافضيّة القديمة المؤهّلة للقيام بمثل هذا الدور قد حالت نزعتها الباطنيّة العرفانية، التي انغلقت بفعل الجمود والانغلاق على الذات، دون تقبّلها للعقلانية الحديثة.

وبدت التوفيقّية السنّية أقرب إلى التفاعل مع العقل الغربي من تلك الباطنّية التي وجدت في العقل الحديث نقضاً لمرتكزها العرفاني السرّي ولعصمة تعاليمها الخفيّة[1].

وهكذا فإذا كانت الباطنّية قد مثلّت ثورة في الماضي ضدّ المحافظة الإسلاميّة من منطلق عرفاني، فإنّه لم يقدّر لها أن تتحوّل إلى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث لمفهوم الثورة الفكرية التي تنفذ إلى مختلف جوانب المعرفة فتسلّط عليها ضوء التحليل والنقد ولا تقف أمام أيّ حاجز من سريّة أو عصمة، إن قسطاً من هذه المهمّة الانتقادية للأسس والأصول ستتصدّى للقيام به ًالعلمانية المسيحيةً التي كانت أقرب إرهاص في فكر النهضة عن منحى الثورة العقلانّية التحديثيّة، الجذرية والشاملة، غير أن اشكاليتها تلخصت منذ البدء غربتها العقيدية عن

---

1 - د. سيد حسين نصر: في علوم الاسلام، ص19-29، ومن الجدير بالملاحظة إن التيار الباطني في فارس والقاديانية والأحمدية في الهند، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أما في الشرق العربي فإن هذا التيار لم يخرج حركات مماثلة، راجع المرجع السابق، ص28، وأيضاً العقاد: الإسلام في القرن العشرين، ص145-165.

الإسلام أصلاً، كان الفكر المسيحي الشرقي القديم قد قام بدور رئيسي قبل الإسلام ضمن عمليّة إدخال المؤثّرات العقليّة الهيلينّية إلى منطقة الشرق الأدنى، والتوفيق بينها وبين مسلمات الوحي الديني «كليمان الإسكندري: 160-200م وأريجين: 185-254م» كما واصل رسالته هذه إبانّ النهضة الفكريّة الإسلامية عن طريق الترجمة، والجهد الفكري المستقلّ "يحيى بن عدي"/174هـ/ومن منطلق موقعه التاريخي هذا بين الدين السامي والعقل الأوربي، كان هذا الفكر مؤهلاً، أكثر من غيره، لدور الريادة عندما جاءت الموجة الهيلينية الجديدة من أوربا المسيحية- العلمانية، هذه المرّة ومعها تجربة غير معهودة من قبل في تحديد العلاقة الجدلية بين الدين والعقل تستند إلى مبدأ الفصل والتمييز والتفريق بينهما، وتتجاوز مستوى التوفيق الكلاسيكي، وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذورها الدينية وصلاتها الفكرية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثلها والتبشير بها[1].

---

1 - د. قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، ص21 ولدراسة فكر المدرسة المسيحية العلمانية، راجع: د. حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص293 وما يليها، أيضاً: الدكتور شرابي: المثقفون العرب والغرب، ص 76 وما يليها، وقد قسمها الدكتور شرابي إلى ثلاث فئات: الأدباء الرواد، وهم: فارس الشدياق/1804-1887م/، وناصيف اليازجي/1800-1871م/، وابراهيم اليازجي/1847-1906م/، وأديب اسحق/1856-1885م/، وفرنسيس مراد/1836-1873م/، وانطاكي الحمصي/1858-1941م/، ثم رواد الثقافة والتربية وهم: بطرس البستاني/1819-1093م/، وجرجي زيدان/ 1861-1904م/، ولويس شيخو/1859-1927م/، وعيسى المعلوف/1869-1956م/.

لهذا نرى محور الصراع في فكر النهضة يتركز بين التوفيقية الإسلامية والعلمانية المسيحية التي أيقظت تيار الرفض الفكري وحركته، (ولقد كانت الرافضية في الإسلام بحاجة – في أغلب الأحيان- إلى منبهات فكرية غير إسلامية تغذيها وتميزها عن مجرى الأصولية والاجماع).

ثم رواد الفكر العلمي والفلسفة والدعوة العلمانية الصريحة وهم يعقوب صروف/1852-1927م/، وشبلي شميل/1860-1916م/، وفرج انطوان/1871-1922م/، وسليمان البستاني/1856-1925م/، وأمين الريحاني/1876-1940م/، ونقولا حداد/1870-1954م/، وسلامة موسى/1887-1958م/.

الفرع الثاني

أهل السنة والجماعة

وقد تكلمت على هذا الفرع من زاويتين:

- ✓ تاريخية اجتماعية سياسية.
- ✓ فكرية.

وفيما يلي الزاويتين المذكورتين.

المطلب الاول

مسالة أهل السنة في الإسلام المبكر[1]

يقسّم المسلمون عادة إلى سنة وشيعة، كما ينظر إلى أهل السنة عادة باعتبارهم الفئة الأكثر أرثوذكسية «على الطريق القويم) ذلك أنهم يشكلون غالبية المؤمنين، وبالمقابل يطلق على القسم الأكبر من الشيعة اسم الفرقة، أي بوصفهم فئات فارقت الإسلام السنة، أما السنّة فهي ما أُثِرَ عن النبي محمد ﷺ من قواعد وأحاديث وممارسات طاولت كافة جوانب الإيمان ورافقت كافة مظاهر الحياة اليومية، التي حافظ المسلمون السنيون عليها ووضعوها موضع التطبيق بشكل كامل.

لا تجد هذه الرؤية أساساً لها في الواقعة التي تتمثل بكون الشيعة، وفي مرحلة معينة من مراحل تطورهم قد طبعوا الروايات المنسوبة إلى أئمتهم بطابع معياري يصار إلى احتذائه، كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد، بل الاستنتاج أن موقف الشيعة من السنة النبوية كان موقفاً غريباً أو معادياً، بل العكس هو الصحيح، أو الشيعة الإسماعيلية فهي الفئة التي شعرت ومنذ القرن الرابع بأنها المحاربة من قبل الإسلام السني الذي عاداها واتهمها بالتآمر، في حين تعتبر الطائفة

1 – ترجم المقالة من الالمانية إلى العربية د. جورج كتورة، وهي مأخوذة عن:

Tilman Nagel: Studien zum Minderheitenproblem im Islam, 1973,Bonn,7–44.

ومنشورة في مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد 19 سنة 5، ص23 وما بعدها.

الإسماعيلية نفسها أنها هي التي أحيت بل وأكملت مثال الحياة ومثال الإيمان الذي بثه النبي محمد ﷺ وبوحي منه تعالى في جماعة المسلمين الأصلية الأولى.

إضافة إلى ذلك ذهبت "لورا فيشيا فاغليري" في مقالة لها بعنوان: في **أصل التسمية بالسني** إلى أن علياً ونظراً لالتزامه بالسنة ظل وحيداً إلى جانب النبي ﷺ، في حين أن خصومه قد أبدوا أيضاً اعترافهم بسنة أبي بكر وعمر، وبالتالي بسنة سائر الصحابة، من ثم أطلق هؤلاء الخصوم على أنفسهم اسم أهل السنة والجماعة، وإلى هذه التسمية بالذات يعود أصل التسمية بالسنة.

انطلاقاً من الشروحات التي قدمتها "لورا فيشيا فاغليري"، والتي تناولت فيها مسألة نشوء «نوع» من الأرثوذكسية في الإسلام نستنتج ما يلي: تختلف الاتجاهات والمذاهب الإسلامية باختلاف نظرتها لمفهوم السنة بمعناه الواسع أو الضيق، أما النظرة الأكثر قبولاً فهي تلك التي انتصرت مع مرور الزمن، وقد تعززت باعتراف العدد الأكبر من المسلمين بها، فقد تحول هذا المفهوم — السنّة- إلى ما يقارب مفهوم الأرثوذكسية في الفكر المسيحي، أي ما تعتبره الغالبية صحيحاً وحقاً.

لو حاولنا التوقف لدى بحثنا في تاريخ الإسلام المبكر عند هذه النماذج من الإيضاحات التي تناولت تكون نوع من الأرثوذكسية في الإسلام، فإننا سنقع ودون أن ندري في صعوبات جمة، فالمصادر التاريخية لا تمدنا بنقاط يستشف منها أن النقاش حول ماهية السنة قد كان السبب الأول الذي أدى إلى انشقاق المذاهب الدينية المختلفة وإلى ظهور الشيعة أو الخوارج على سبيل المثال، بل إننا لا نستطيع البرهنة حتى في النقاش الذي تناول مسألة الإيمان والذي أعقب الحرب الأهلية الأولى «الفتنة الأولى» بين عامي/36-40 هـ/، بل وفي ما لحقها من

تطـورات أدت إلى نشـوء الأحـزاب المختلفـة، لا نسـتطيع البرهنـة علـى وجـود مـا افترضته "فاغليري" من تطورات مختلفة تتعلق بمفهوم السنة.

والواقع أن معالجة عميقة لهذه المسألة لم تكن قد حصلت في ذلك التاريخ المبكر، صحيح أن مطلب الالتزام بسنة النبي ﷺ وما تعلق منها بالأمور الدينية – السياسية بشكل خاص قد ارتفع منذ بداية القرن الهجري الأول إلا أن المؤرخين لم يتطرقـوا، ولا المصـادر الأخـرى الـتي تناولـت الأدب أو الحـديث تطرقـت إلى التيارات الخاصة التي تعطينا معنى واضحاً لمفهوم السنة.

وإلى النتيجـة عينـها نصـل حـين نتطـرق إلى المصـادر الـتي وصـلتنا والـتي عـالجـت الاتجاهـات العقيديـة بشـكل خـاص، نعـني بـذلك كتـب الفـرق والملـل والنحـل في الإسلام، فإذا كانت السنة واسطة العقد في تطور الإسلام من الناحيـة الكلاميـة، فإنه لابد لنا أن ننتظر الحصول على معلومات تتعلق بالمواقف المختلفة والمتفرقة حيال الاتجاهات الإسلامية الفقهية، وهنا أيضاً تظل النتائج التي تواجهنا سلبية بمعظمها، فالموضوع الذي تنازعته الأفكار واختلفت بشأنه الآراء لم يكن مسألة السنة على ما يظهر.

وكتب السير والتراجم في الإسلام لم تقدم لنـا أي دليـل مباشـر علـى المعيـار الـذي يفصل بين الأرثوذكسـية «السـنّة» وبـين الخـروج عنـها، فـنحن لا نجـد أي تحديـد يتعلق بوجهة النظر التي يتميز بها الإيمـان الصـحيح، وقـد لا نفاجـأ بهـذا الواقـع، فنحن نعلم أنه لاوجـود في الإسـلام لهيئـة معينـة بإمكانهـا شـرعنه أسـس العقيـدة التي يجب على المسلمين الالتزام بها.

وبما أن الحديث يتناول الفرق باستمرار، فقد بدلنا أن نتصور وجود معيار دقيـق يصار على ضوئه إلى تصنيف الفرق، كما لابد من تحديد موقـف معـين مـن هـذا

المعيار المبدئي حتى يصار إلى تحديد موقع الغالبية من المسلمين إزاءها، و إلى الكشف بدقة عن معنى الأرثوذكسية «السنة» في الإسلام[1].

كتب الفرق وما نجده فيها

ولنحاول الآن الوصول إلى نتائج محددة انطلاقاً من المعيار المبدئي الذي افترضنا جدلاً إمكانية الانطلاق منه، سنحاول الاستعانة باثنين من كتب الفرق المبكرة وهما ًالمسائل في الإمامةً للناشئ الأكبر/توفي 293هـ/وكتاب المقالات والفرق لسعد بن عبد الله القمي/توفي 301 هـ/[2]، لعل ذلك سيوقفنا على نتائج محددة.

كتب "الناشئ الأكبر" في مقدمة كتابه: ((ثم إننا ذاكرون في كتابنا هذا أصول النحل التي اختلف عليها أهل الصلاة[3] حتى تشتت كلمتهم وبطلت ألفتهم وتباينوا

---

1 - في كتابه الصادر عام 1965 أعطانا "لاوست" فكرة وافية عن الاتجاهات والفرق الإسلامية ولكنه تحاشى، كما أرى معالجة هذه المسائل الأساسية راجع كتابه:

Les Schimes dins l' shom.

2 - جوزيف فان أس: كتابات معتزلية مبكرة، أبو العباس عبد الله بن محمد **الناشئ الأكبر**: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ج11 1971، وسعد بن عبد اللّه القمي: المقالات والفرق، تصحيح محمد جواد مشكور، طهران، 1983.

3 - أهل الصلاة" كما ورد في النص، وهو التعبير الذي يطلق على المسلم بشكل عام، أما مصطلح مسلم فهو التعبير الذي أطلق بمقابل مصطلح مؤمن، وهو يشير إلى من يقول بالإسلام ديناً، راجع كتاب "اختلاف أهل الصلاة" لأبي جعفر محمد بن أحمد الترمذي، توفي عام/295 هـ/، وقد أشار في إليه السبكي في طبقاته، القاهرة 334،ج 3،ص 288، راجع أيضاً كتاب أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي موسى **الأشعري**: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

في الأهواء وتضادوا في الآراء وسفك الدماء وأكفر بعضهم بعضاً وصاروا فرقاً وأحزاباً، كان المسلمون في عصر رسول الله ﷺ أهل ألفة واجتماع ومودة ورهبانية، أشداء على الكفار رحماء بينهم كما وصفهم اللّه في كتابه، ولمّا قبض رسول اللّه ﷺ اختلفت الأمة وتشتت الكلمة وذهبت الألفة ومرج النظام وطمع أهل الشرك في أهل الإسلام فصار الناس بعد النبي على أربع فرق))[1].

انطلاقاً من نصّ الناشئ الأكبر نرى أن الأمر قد تعلق آنذاك بالأحزاب والفرق التالية:

أ- الأنصار الذين تمنوا أن يكون لهم زعيم من أوساطهم.

ب- عدد كبير من الهاشميين، يذكر منهم العباس والزبير وأبا سفيان و الذين انسحبوا جميعاً مع علي بن أبي طالب إلى منزل فاطمة، وقدر رأوا ضرورة اختيار عليّ إماماً للمسلمين.

ج- ثم هناك قسم من الأنصار والمهاجرين أعلنوا مبايعة أبي بكر إماماً لهم، وإلى هذه الفئة ينتمي عمر وأبو عبيدة.

د- القبائل التي ارتبطت مع النبي بعقود معينة، وقد رأت الآن، وبعد وفاة الرسول ﷺ أنها بحل منها ورفضت الولاء لخليفته، وبذلك يرفض هؤلاء الإمامة باعتبارها مؤسسة تحدد أصول الخلافة لمتابعة الرسالة التي قام بها النبي محمد ﷺ، رفضاً مطلقاً[2].

أما وقد استطاع أبو بكر إرساء خلافته، فإن الوضع المثالي الذي ساد زمن الرسول ﷺ قد استعيد الآن، وإلى ذلك يضيف الناشئ الأكبر قوله: ((ثم إن أهل

---

1 - **الناشئ الأكبر**: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص9.

2 - المرجع السابق، ص10-15.

الصلاة لم يزالوا على حالة ألفة واجتماع كلمة يبذلون في طاعة أئمتهم مُهج أنفسهم وكرائم أموالهم على السبيل الذي كانوا عليها مع نبيهم من دعاء الكفار إلى اللّه ومجاهدتهم في سبيله واستفراغ الجهد في طاعته فلم تزل هذه حالة المسلمين في خلافة أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان))[1].

أدت الطريقة التي مارس بها عثمان مهام خلافته إلى إثارة استنكار العديد من المسلمين الذين طالبوه مراراً بأداء كشف حساب عن سياساته، وهذا الخليفة قضى في النهاية ضحية سلسلة من الأحداث غير السعيدة، بعد ذلك جاء دور عليّ وأنصاره في الإمساك بزمام الأمور لكن علياً صار بعد ذلك موضع شبهة لاتهامه بإقامة علاقات معينة مع قتلة، وتحت شعار الثأر لعثمان بدأ كل من طلحة والزبير ما يعرف بالفتنة الأولى في الإسلام، وبعد ذلك تولى معاوية إنهاء هذه الأحداث المثيرة انقسمت جماعة المسلمين إلى مجموعات ست على ما يقول الناشئ الأكبر: ((وبذلك ضاع الموقف المثالي الذي كان يراعي وحدة جماعة المؤمنين في ظل إمامة واحدة، أما المجموعات المشار إليها فقد ارتبطت ومنذ مقتل عثمان بسلسلة من الأحكام والتقويمات وبمواقفها من الأحداث على العموم))، وقد قام الناشئ الأكبر بعرض هذه المواقف كما يلي:

أ- الشيعة، وقد اعتبرت أن خلافة علي هي الخلافة الحق دون غيرها.

ب- بمقابل الشيعة نجد العثمانية، وقد اعترفت هذه الفرقة بأحقية طلحة والزبير.

ج- المعتزلة وقد انسحبت من المعركة، ذلك أنها ترددت في اتخاذ موقف من الحزبين المذكورين، إذ لم يثبت لديها أيهما محق في موقفه.

---

1 - **الناشئ الأكبر**: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص 15.

د- الخليسية وقد دانت المشاركة في الفتنة أياً كان شكل المشاركة.

ل- أما ما يسمى بالحشوية فقد اعتبرها الناشئ الفريق الذي انظم إليه أنصار معاوية.

و- الخوارج الذي خرجوا على علي لقبوله بالتحكيم بعد وقعة صفين[1] أما "سعد بن عبدالله القمي" فقد نقل إلينا صورة لتاريخ الإسلامي المبكر مشابهة لما نجده عن الناشئ الأكبر، فهو يتحدث أيضاً عن أحزاب أربعة ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ، فبعد أن تبوّأ أبو بكر سدَّة الخلافة وصارت إليه السلطة، عادت الألفة مجدداً إلى أن أخذ عثمان بجريرة أشياء كثيرة قام بها، وبعد مقتله بايع الناس عليّاً، وقد شكلوا بذلك جماعة واحدة، إلا أن الفرقة سادت بعد مقتل عليّ[2].

1- وبإمكاننا انطلاقاً من المادة التي جمعها سعد بن عبدالله وشرح بها نشأة وتطور النقاش الكلامي «والفقهي» الذي برز بعد مقتل عثمان، بإمكاننا تصنيف ذلك ضمن مجموعات رئيسية هي: الشيعة، المرجئة، المعتزلة والخوارج تشكل هذه الفرق الاتجاهات العقيدة الأربعة الأساسية في الإسلام على ما يذهب إليه سعد[3] وهذا ما يؤيد قسماً من الطروحات التي تحدد بدورها أوجه الخلاف وتباين وجهات النظر بين الفرق المشار إليها.

---

1 - **الناشئ الأكبر**: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص19.

2 - سعد بن عبد الله القمي: المقالات والفرق، ص9.

3 - المرجع السابق، ص11.

2- بإمكاننا التساؤل عما إذا كان عليّ على حق حين بدأ معركته مع طلحة والزبير، تلك المعركة التي وضعت حداً لوحدة الأمة وفتحت الباب أمام الانقسام. اعتبر الشيعة، كما اعتبر بعض أركان المعتزلة طلحة والزبير اللذين طالبا بالثأر لمقتل عثمان من الناكثين الذين يوصي القرآن في أكثر من موضع بمقاتلتهم (راجع السور (13،10،8،9،49))[1]، أما غالبية رجال المعتزلة فقد ارتأوا عدم الوقوف إلى جانب أي من الأحزاب المتصارعة، وكما هو الحال في لعان[2] متبادل، من المستحيل أن يعرف المرء من كان على حق ومن هو الكاذب، ومع ذلك لابد من الاعتراف بالحزبين معاً حتى لو كنا على يقين بأن مصير أحدهما سيكون النار[3] كذلك اعتبرت الحشوية أو أهل الحديث وهي فرقة مالت للاعتراف بكل من يستند إلى القرآن والسنة، في تقييمها لمجريات الأحداث التي سادت قبل معركة الجمل أن وحدة الأمة إنما تظل الهدف الأعلى الذي من الواجب مراعاته، وبالتالي فإنه لم يكن من الجائز لأي من الحزبين أن يبدأ الحرب، يستنتج من

1 - راجع بخصوص "اللعان" كتاب شاخت:

Joseph Schacht: An Introduction to Islamic law Oxford , Clarendon Press, 1964, p165.

وراجع أيضاً:

NOEL J Coulson: A History of Islamic law Edinburgh University Press, 1964. p176.

2 - سعد بن عبد الله القمي: المقالات والفرق، ص10.

3 - المرجع السابق، ص10.

ذلك أنه لم يكن من اللائق بالنسبة للأتقياء الانخراط في المعركة، كان لا بد من الاعتزال وترك الحكم على أيٍّ من الفريقين للّه وحده[1].

3- لا بدّ بعد ذلك وبالترابط مع ما سبق من الاشارة إلى الدوافع التي حدث ببعض المسلمين للاعتزال عن علي خاصة بعد أن حامت الشبهات وآخرون سواهما فقد اعتزلوا كلياً عن المعركة لخشيتهم من نتائج الفتنة، وقد شكل هؤلاء أصول فرقة المعتزلة[2]، أما طلحة والزبير ومن كان معهما فقد طالبوا بالمطالبة بالثأر لمقتل عثمان، وبعد مقتل عليّ غادر العديد من أنصاره معسكره والتحقوا بمعسكر معاوية ليشكلوا بذلك مع أنصاره طلحة والزبير وغالبية الجمهور الذي كان يساعد كل من تولى السلطة[3].

هؤلاء الناس الذين قبلوا ولاية أي كان واعتبروا كل من يطبق الشريعة الإسلامية وإن سطحياً، مسلماً، هؤلاء هم المرجئة الأوائل بنظر سعد بن عبداللّه[4].

4- يبدو القبول بمبدأ التحكيم الذي قبل به علي في صنفين من أكثر المواقف إثارة للحرج، وقد أيد الشيعة بالطبع علياً في ذلك معتبرين أنه قد قبل بالتحكيم نزولاً عند رغبة أنصاره، فمن أجل تأمين الوحدة في معسكره نزل علي عند رغبة من طالب بالتحكيم، ومن ثم شدّد عليّ على الرجال الذين شاركوا في التحكيم أن يلتزموا حقاً، بتحكيم القرآن والسنة، إلا أنه وقع ضحية من أوكل إليهم صياغة

---

1 - سعد بن عبد اللّه القمي: المقالات والفرق، ص12.

2 - المرجع السابق، ص 4.

3 - المرجع السابق، ص 5.

4 - المرجع السابق، ص 5.

الحكم[1] وبشكل آخر تصرفت المرجئة بخصوص هذه المسألة بالذات، أما الحشوية أو أهل الحديث وكما تبين لنا من المقطع الأول، فقد ذهبوا إلى ترك الحكم للّه دون سواه[2].

ووقفت المعتزلة ضد الموقف الذي ادعى أن لبعضهم اختصاصاً يخوله حق الحكم، مقرين بقدرة المؤمن على الاختيار، إذا قالوا بأن عليّاً حاول وعلى مسؤوليتها إيجاد حل ما، «لقد اجتهد» ومن يجتهد فهو محق -لكل مجتهد مصيب- يجب دفع كل شكّ يتعلق باستقامة علي وصلاحه[3]،أما الخوارج فقد اتخذوا موقفاً مغايراً، مغايراً فابتعدوا عن علي متهمين إياه بالقبول بمبدأ التحكيم، وقد كان كل من الحكمين برأيهم خارجاً على الإيمان، وكذلك كان علي أيضاً لمجرد قبوله بنتائج التحكيم: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ المائدة/**47**، وبالتالي فلا بد من قتالهم جميعاً[4]، إلى جانب اختلاف الآراء حول نتائج الفتنة الأولى احتل النقاش الذي تناول خلافة النبي حيزاً واسعاً من الجدل.

5- شكك الشيعة بأحقية أبي بكر في الإمامة، أما المعتزلة والمرجئة فقد اعتبروا أن أبا بكر كان المرشح الكفء لتولي منصب الإمامة[5]، وأئمة جماعة، جماعة

---

1 - سعد بن عبد الله القمي: المقالات والفرق، ص 12.

2 - المرجع السابق، ص 14.

3 - المرجع السابق، ص 14.

4 - المرجع السابق، ص12.

5 - المرجع السابق، ص9.

محدودة من أهل الحديث والذين يصنفهم سعد بن عبدالله ضمن المرجئة على الإجمال[1]، قالت بأن النبي نصّ نصّاً لا يقبل الشك بأن يكون أبو بكر خليفة بعده وبذلك فهم يقبلون ما تقول به الإمامة، الذين يعتبرون أن ثمة نصاً يقضي بإمامة علي ويجعلون هذا النص لصالح أبي بكر[2].

6- وإذا ما توسعنا في البحث بشرعية إمامية أبي بكر فلابد لنا من أن نصطدم بالمسألة التالية: هل يجوز بشكل مطلق تولية من ليس أفضل المسلمين وجعله إماماً؟ إنها المسألة المعروفة بإمامة المفضول، ذلك أن الشيعة كانوا على قناعة تامة بوجوب خلافة على للنبي محمدﷺ، لأنه كان بنظرهم أفضل المسلمين «أفضل الناس»، كذلك اعتبر المرجئة وأهل الحديث تالياً علياً من أفضل المؤمنين، ولا يعني ذلك بنظرهم القبول بمبدأ التشكيك بشرعية إمامة أبي بكرو عمر وعثمان، أو الوصول إلى نتائج توحي بآراء من هذا القبيل[3].

7- أخيراً لابد من طرح السؤال الذي يتعلق بالوسط أو بالمجموعة التي يحق لها أن تتولى زعامة الجماعة الإسلامية، بالنسبة للشيعة كان الجواب واضحاً، طالما أنهم لا يقرون إلا بأحقية عليّ ومن هم من نسله لتولي هذا المنصب، من هم هؤلاء الأحفاد الذين يتحدرون منه وفي ظل أية ظروف تلك مسائل أخرى أدت وعبر تاريخ الشيعة إلى قيام المزيد من الانقسامات وإلى ظهور مزيد من

---

1 - سعد بن عبد الله القمي: المقالات والفرق، ص6.

2 - المرجع السابق، ص6.

3 - المرجع السابق، ص7 وص10، ولقد راعى سعد بن عبدالله القمي هنا ظروف عصره وعلاقته، الإجلال لعليّ من جهة، والعداء له من جهة ثانية كما سنرى، وحول موقف المعتزلة من هذه المسألة راجع دراسة "بيلد"، الإمامة في نظرية الجاحظ.

المجموعات، وكتاب "سعد بن عبدالله" يعالج في مجمله مثل هذا الفرق[1]، وبالنسبة للفرق الأخرى نشير إلى موقف المرجئة الذي جاء لافتاً بالفعل: كل من يتمسك بالقرآن وبالسنة بإمكانه أن يصبح إماماً طالما حظي بإجماع الأمة، ومع الأخذ بالعلاقات الواقعية وجعلها نصب الأعين جرت العادة عامة للقبول فقط بأحقية قريش بهذا المنصب دون سواهم. وهذا ما ردده "سعد بن عبدالله" على لسان المعتزلة، أما الخوارج فقد رفضوا دون سواهم الأخذ بتحديد مبدأ الأحقية والنظرية إليه من ضمن أُصولٍ تتعلق بالنسب وحسب[2].

صور تاريخية مختلفة

لا يحاول هذا التخليص لجملة الآراء تقديم عرض تاريخي يبرز تطور النقاش حول هذه المسائل التي أسيء فهمها، ولكننا سنحاول عبرها أن نوضح المثال العام الذي تنطلق منه مختلف التقويمات التي عالجت ومن خلال المذاهب والاتجاهات المختلفة التاريخ المبكر للجماعة الإسلامية: إنها الصورة المثالية لأمة المسلمين، لأمة يقودها إمام هو خليفة الرسول ﷺ وبعبارات أخرى إنها مسألة المتابعة التيوقراطية للجماعة الكارزماتية الأولى[3] يطالعنا هذا الحنين إلى ما تمثله جماعة المسلمين المتماسكة في المجالات السياسية والدينية عبر أحاديث اتخذت أشكالاً مختلفة، هكذا نسب إلى عمر قوله: ((من سرَّه نعيم الجنة فليزم الجماعة))[4]، «جماعة المسلمين»[1] وإزاء أحابيل الشيطان وإغرائه لابد من

---

1 - سعد بن عبد الله القمي: المقالات والفرق، ص15.

2 - المرجع السابق، ص8.

3 - المرجع السابق، ص4 و5.

4 - لا ترد هذه الكلمة في القرآن الكريم، ففي زمن الرسول ﷺ كانت الوحدة الثيوقراطية للأمة أمراً محققاً من قبيل تحصيل الحاصل.

الالتجاء إلى الجماعة، وإذا ما ظهرت الفُرقَة فلا بد آنئذٍ من تجنبها والابتعاد عنها[2]، أما أكثر الأحاديث فهو الذي يتحدث عن افتراق جماعة المسلمين وانقسامهم إلى اثنين وسبعين فرقة جميعها في النار إلا الفرقة الناجية[3]، وثمة أحاديث أخرى تتوعد الذي يفارق الجماعة حتى ولو شبراً واحداً بالموت ميتةً جاهلية، أي ميتةً من لم يعرف الإسلام على الإطلاق[4] وفي الأحاديث الشيعية نجد أيضاً مراعاة لمثال الوحدة عينه حتى لو لم يرد ذلك بالنصوص نفسها التي وردت عند أهل السنة، بالنسبة للشيعة، تتمثل وحدة الأمة لا بوحدة الجماعة، بل بتوحدها خلف شخصية قائدها الكارزماتية وللتأكيد على هذه المقولة تساق الأحاديث المعروفة التي تنسب إلى الرسول ﷺ يوم غدير خمّ، وهي أحاديث جاء الكميت الشاعر على ذكرها ومنها، بل أشهرها: ﴿مَنْ كُنْت مَوْلَاهُ فَعُلًى مَوْلَاه﴾[5]، تحاول الفرق الإسلامية قياس سير التاريخ المبكر انطلاقاً من مثال التوحيد الذي أشرنا إليه وتبعاً لمنطلقات كل متأمل يبدو هذا المثال وبفعل عوامل مختلفة أو بفعل نواقص واضحة مثالاً قابلاً للنقض.

---

1 - أحمد بن حنبل: المسند، طبعة القاهرة، 6 أجزاء، الجزء الأول، ص18و26.

2 - محمد بن اسماعيل **البخاري**: صحيح البخاري، كتاب الفتن 11، ومناقب 25.

3 - أحمد بن حنبل: المسند، ج2، ص145، والجزء الرابع ص102، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني: سنن أبو داود، رقم4597، حول نشأة هذه الأحاديث، يراجع جولد تسيهر في:

Revue de l'histoire des religions ,1892, p129.

4 - أحمد بن حنبل: المسند، ج1، ص275.

5 - دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، مادة: الكميت "غدير خم" والهاشميات، نشرة هور وفتز، لايدن 1904. قطعة رقم6، بيت رقم9.

بالنسبة للشيعة يبدو كل من طلحة والزبير وبسبب مطالبتهما بالثأر لمقتل عثمان خارجين على الجماعة، وبعدهما جاء معاوية، ثم كانت الخلافة الأموية مما جعل القطيعة مع الجماعة أمراً مكتملاً، بل إن الخلافة الأموية لم تكن شرعية مطلقا وقد مارست الاستيلاء والتسلط في الحكم، ولا تستند عدم شرعية الخلافة الأموية بنظر الشيعة إلى أسس ومعطيات نسبية وحسب باعتبار عليٍ ومن بعده أبناؤه وأحفاده الأقرب إلى الرسول ﷺ، بل إن الشيعة قد اسقطوا تطلعات علي لتولي السلطة ناهيك عن أحقيته لذلك على أوقات سالفة موردين جملة من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ وكلها تنص على الإمامة وتجعلها في صهره حصراً.

بنظر الشيعة، فإن صون وحدة الأمة لم يكن ممكناً إلا إذا انحصر إرث النبي ﷺ في ذريته دون من سواهم، وحين لوحظ في وقت لاحق إن علياً لم يقم بدور يذكر في تأسيس خلافة الرسول ﷺ، راح الشيعة يعزون أنفسهم بالقول بأن علياً كان منهمكا آنذاك في التحضير مراسم دفن الرسول ﷺ، أما الآخرون فقد راحوا يساومون على إرثه، ويحيكون المؤامرة التي انتهت باستبعاد الخليفة الشرعي الوحيد الممكن.

ثمة صورة تاريخية مغايرة تماماً يرسمها لنا "سعد بن عبد اللّه" حين يقدم لنا نبذة عن أفكار وتصورات المرجئة، والصورة عينها يرسمها الناشئ الأكبر أيضاً لكنه ينسبها لا إلى المرجئة بل إلى العثمانية والحشوية، وبالنسبة لهذه الفرق يتماهى قتلة عثمان مع أنصار عليّ إلى حد كبير، وقد أدت مغلتهم إلى تفريق كلمة الجماعة، أما معاوية فقد كان، كما كان بعده سائر الأمويين، خليفة شرعياً تولى السلطة على الأمة، ذلك انه أنهى ما بدأه طلحة والزبير من حيث المطالبة

بالثأر لمقتل عثمان، وبعد ذلك تحول المرجئة إلى حزب كان على استعداد دائم للاعتراف بأي إمام شرط إن تكون وحدة الأمة محفوظة.

هذا وقد أعطانا الناشئ صورة أخرى حين تعرض لفرقة الخليسية التي أدانت كل قتال بين المسلمين وتنصلت من المشاركة بأي صراع، وهو موقف نجد له أساسا في العديد من الأحاديث التي حثت على الابتعاد عن الفتنة[1].

حتى الخوارج ظلوا على رأيهم بأن علياً كان مسئولا عن إلحاق الأذى بالألفة التي كانت سائدة في الأمة، وهو بذلك قد خان قضية الحق خاصة حين أوكل الحكم فيها إلى هيئة احتكام بشرية. وبذلك لم يعد صالحاً «بعد التحكيم» ليكون إماماً، إذ على الإمام إن يجعل حكم الله فوق أحكام البشر يستنتج من ذلك إن الخوارج قد رأوا إن بإمكان أي كان إن يتولى السلطة على الجماعة طالما كان الأنقى، من هذه الزاوية نفهم التشدد الأخلاقي والصفات العسكرية التي تميز بها الخوارج.

يبقى علينا أن نتناول المعتزلة، وطالما أنهم يقارنون مسألة الفريقين الأساسيين اللذين شاركا في الفتنة الأولى الكبرى التي حدثت في الإسلام بحالة زوجين دخلا لعاناً، فذلك يعني إن الأمر بالنسبة لهم لا يعدو مجرد مشاركة مبدئية أو عفوية في الحكم على ما حدث، بل إن المعتزلة حاولوا إعطاء تفسير لهذه اللعنة التي حلت والتي أدت إلى سقوط الألفة التي سادت بين المسلمين فيما سبق، انطلاقاً من هذه الواقعة وحدها، بإمكاننا إن نستنتج بان المعتزلة لم تكن أول أو أقدم الفرق الإسلامية وبالتالي فانه لا يمكننا إن نعدها مع الشيعة أو المرجئة حزباً أموياً «ظهر في العهد الأموي وأن نقارنها بالخوارج أيضاً».

---

1 - راجع كتاب الفتن والملاحم بصحيح البخاري.

تقـول المعتزلـة إذاً، لا نسـتطيع إن نعـرف مـن كـان علـى حـق، أهـو علـي أم طلحة أم الزبير، ولكن الأكيد بكل الأحوال إن ثمة حزباً سيكون مصيره النار، وقد نسب إلى "واصل بن عطاء" وهو أحد مؤسسي مدرسة الاعتزال، تقديمه لمفهوم اللعان الذي أشرنا له وتفسيره[1] : ((وبما إن أحد الحزبين المذكورين قد اقسم بالقطع يميناً كاذبة، فلابد إن يكون والحالة هذه قد وقع في الإثم، وبذلك لا يمكن الأخذ بشهادتهما معاً في أمر واحد، علما إن الإخلال بالعهد من قبل هذا الفريق أو ذاك سيجعل من المخل كاذباً في قضية ما، أما إذا دعي علي أو طلحة للشهادة على طرف آخر غير مشارك معهما في خلافهما، فعندها تكون شهادته صادقة وأقواله صحيحة)).

يطلعنا هذا المثل على الجهد الذي بذله المعتزلة في تقويمهم للفتنة الأولى، وعلى اتخاذهم موقفاً وسطياً بالمقارنة مع المواقف التي اتخذها أصحاب الفرق والاتجاهات الإسلامية الأخرى، وقد حاول "واصل بن عطاء" أن يدعم مقاربته بأمثلة استقاها من ميدان الفقه يكفي أن أشير هنا وبسرعة إلى أن هذه الفرقة لم تتوصل على العموم إلى رأي موحد، وإلى اتخاذ موقف من وجهات النظر المتناقضة والتي تتعلق مباشرة بمسألة خلافة النبي ﷺ محمد[2]، فمن المعلوم إن الجناح البصري من أهل الاعتزال قد مال إلى القبول بخلافة أبي بكر في حين انحاز الجناح البغدادي إلى جانب علي، وحين أعلن الخليفة العباسي المأمون أن علياً كان أفضل المسلمين بعد النبي ﷺ، وهو استحق بذلك الإمامة أيد بعض أركان المعتزلة المعروفين هذا الإعلان، تقودنا المادة المستقاة من المعالجات التي نجدها في كتب الفرق والتي تتعلق بنشأة الاتجاهات الإسلامية إلى التأكيد بأن

---

1 - سعد بن عبد الله القمي: المقالات والفرق، ص 15.

2 - الناشئ الأكبر: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق فان أس، ص 43.

هذه الفرق لم تتخذ جميعها موقفاً موحداً ومحدداً من الفتنة الكبرى الأولى، بل وهي وبسبب هذا الموقف بالذات غالبا ما تتباعد وتتنافر، فعلى مر الأيام قامت الشيعة قبل سواها وانطلاقاً من قناعتها بأحقية علي بمنصب الخلافة دون سواه، بإسقاط هذا الحق على فترة ماضية منكرة بذلك أن تكون خلافة أبي بكر للرسول ﷺ خلافة حقة، ومن هنا بدأ الشجار بين الفرق حول مكانة كل من الخلفاء الأربعة الأول.

من هذه المنطلقات نستطيع أن نميز حدوث تطورين في النقاش الدائر بخصوص الخلاف المبكر القائم حول مسألة الإيمان: ففي الدرجة الأولى جرى الاهتمام بالأحداث التي تتعلق بالفتنة وبالمواقف المعارضة[1]، وبالدرجة الثانية جرى تعميم النتائج المستخلصة هنا كما جرى إسقاطها على التاريخ السابق للأحداث التي كانت الفتنة إحدى نتائجها[2] فإلى جانب الروايات المتعلقة بالصراع بين المهاجرين والأنصار ظهرت وجهات النظر التي تقول بان المعارضين للفتنة قد ظهروا مباشرة بعد وفاة الرسول ﷺ، ولذلك نجد بعض مؤرخي الفرق الأكثر تدقيقاً قد بدأ وبتفصيلات عروضهم من لحظة وفاة الرسول ﷺ وهم يفسرون من ثم الأحداث التي تلت على ضوء النتائج التي ولدتها الفتنة، من وجهة نظر تاريخية تعتبر هذه التفسيرات المتعلقة بظهور الفرق الإسلامية تفسيرات أولية دون أي جدال.

انطلاقاً من الظرف الذي يجعل الاتجاهات الإسلامية مرتبطة بفهمها الخاص للأحداث التي ذكرنا والتي أدت إلى تقسيم الأمة، باستطاعتنا الوصول إلى الاستنتاج التالي: يشكل مثال وحدة الجماعة في ظل إمام واحد المفهوم الأساسي في الإسلام، وبعبارات أخرى، تلعب التفسيرات المختلفة والممكنة وهي تفسيرات

---

1 - راجع أعلاه المقطع أ. ج من الفقرة الثانية.

2 - راجع أعلاه المقطع د. من الفقرة الثانية.

تتعلق بالتاريخ الإسلامي المبكر، وبغض النظر عن الفتنة الأولى، تلعب في الإسلام الدور عينه الذي لعبته التفسيرات المختلفة التي تناولت طبيعة المسيح في تاريخ الكنيسة مع بداية القرون الوسطى، فإذا صحت هذه المقارنة نستطيع القول إن الموقف من طبيعة المسيح قد أدى إلى شق الكنيسة، فلماذا، وما هي الأسباب التي أدت إلى ضياع وحدة الجماعة الإسلامية الثيوقراطية الأولى؟.

الإجابة على ذلك قد تحمل جواباً على تعدد الاتجاهات والفرق الإسلامية وتوصلنا هذه المدارك إلى المسألة التي تطرقنا إليها أعلاه بشكل عام إلى الكلام على موقف الأكثرية من هذا المفهوم الديني المبدئي: فهل يتعلق الأمر فيما خص الأرثوذكسية «السنة» بأرثوذكسية تتناول صورة أو مثال التاريخ؟.

قبل إن نتناول هذه المسألة، وهي تدرس من زاوية تاريخية، أنه من المناسب التطرق وإن باختصار إلى ثلاث مسائل أساسية وهي تتعلق بتاريخ علم الكلام الإسلامي، على إن يكون منطلقنا كما يلي: إلى أي مدى يرتبط علم الكلام بالصور التاريخية المختلفة بدورها بالفرق والاتجاهات الإسلامية، كذلك لابد من البحث عما إذا كانت بعض التفسيرات المعطاة لهذه الاختلافات الفقهية سببا لتكون الفرق المنشقة.

والسؤال كيف يمكن تصور العلاقات وسط الخلاف القائم حول موقع مرتكب الكبيرة والموقف من الحرية الإنسانية، وما علاقة ذلك بالمبدأ الأساسي المتعلق بمثال التاريخ والذي استخرجناه نحن من المؤلفات التي أرخت للفرق، فمن المعروف جداً في التاريخ الإسلامي إن المسائل السياسية غالباً ما تتحول إلى مسائل عقدية أو فقهية، فـ "الحسن بن محمد بن الحنفية" كان على ما تذهب إليه المصادر أحد مؤسسي مذهب الإرجاء كاتجاه فقهي، وقد امتاز هذا المذهب من خلال رأيه في الحكم على مرتكب الكبيرة إذا اعتبر أداء الشهادة من قبل

صاحب الكبيرة كافيا لتأكيد إيمانه واعتباره مسلماً إذ إن الحكم على ما يقوم به من أفعال دنيوية أمر يعود إليه تعالى فقط[1] تبدو هذه المقولة نوعاً من تعميم الرأي الذي قال به الحسن «والمرجئة على العموم» والذي يتعلق بالفتنة الأولى، ومدار الأمر فيه إن لا جهة صالحة الفريق الضال، بل إن الحسم في ذلك إنما يعود للّه وحده[2]، وإذا ما شرعنا بالبحث بمسألة الحرية أو مسألة حرية الاختيار فان ما سيواجهنا أيضاً ليس إلا النقاش الذي كانت الفتنة الأولى سبباً في تأجيجه، وهنا يأتي الخوارج في الدرجة الأولى، فقد تركوا علياً وتخلوا عنه لأنه قبل بالتحكيم أي أنه قبل الأخذ بإحكام يضعها البشر بل الخوارج أكدوا من خلال المبدأ الذي نادوا به: «لا حكم إلا اللّه» إلى أبعد من ذلك وصولاً إلى النتيجة التي تقول بان الإله العادل هو القيم الوحيد على حساب البشر على أفعال اقترفوها شرط إن تكون هذه الأفعال وليدة إرادة حرة، والإمام بدوره لابد إن يكون خاضعا بالطبع لهذه الأحكام، وإذا أخل الإمام بهذه الأحكام فبالإمكان خلعه من منصبه، إذ لا شيء يعطيه الشرعية في عمله إلا ما يتميز به من صلاح[3] أما الموضوع الثالث الذي شغل علم الكلام الإسلامي فهو موضوع الصفات الإلهية، والأرجح أن هذه المسألة قد طرحت لأول مرة بعد التقاء الإسلام مع ديانات أخرى وبخاصة المانوية، أوصل الانشغال بالنقد الذي طبق مناهج علم الكلام وانطلاقاً من هذه الزاوية بالذات إلى القول بخلق القرآن، وقد

---

1 - دائرة المعارف الإسلامية، مادة مترجمة.

2 - ويلفريد مادلونغ: الإمام القاسم بن إبراهيم، برلين 1965، ص 229، من هنا كان اتهام المرجئة بالقبول بأية سلطة تتولى الأمر في الجماعة الإسلامية.

3-WILLIAM Montgomery watt:Free will and predestination in early Islam, London,1948, p34.

حاول الخليفة العباسي المأمون، كما حاولت جهات دينية أخرى جعل القول بخلق القرآن عقيدة ملزمة[1].

حاولنا في هذه العجالة التطرق إلى ثلاث مسائل رئيسية على علاقة وثيقة بعلم الكلام الإسلامي، رغبة منا في إظهار مدى ترابطها مع المسألة الأساس مسألة ارتباطها بمثال تاريخي معين، هذا من جهة، كما حاولنا إن نظهر أيضاً إمكانية إن تكون هذه المسائل قد دخلت الإسلام من الخارج، وإذا كانت هذه المسائل حساسة إلى هذا الحد وموضع نزاع طويل وحاد، فلابد لنا بمقارنتها مع المواقف المتعددة من الفتنة الأولى وما رافقها من فرضيات ونتائج من اعتبارها مسائل ثانوية.

تتأكد النتائج التي توصلنا إليها من مراقبتنا للأحداث، ذلك إننا لم نلمس تكون جماعات دينية – سياسية لمجرد قبولها بنظرية ما كالأخذ بحرية الاختيار أو تبنيها موقفاً معيناً من مسالة الصفات الإلهية على سيبل المثال في حين إن اتخاذ موقف معين من خسارة مثال الجماعة قد أدى إلى قيام مجموعات سياسية أو دينية.

إننا لا نعرف اتجاهاً دينياً أو فرقة بعينها استطاعت اكتساب نفوذ سياسي لمجرد أنها تميزت عن سواها بالقبول بعقيدة حرية الاختيار أو بالتشبيه، صحيح إن الخوارج قد مالوا بالقبول بمبدأ الاختيار كما مر معنا وكذلك فعل المعتزلة، إلا أننا نجد حتى في أوساط المرجئة تيارات تقول بذلك علماً إن المصادر قد نسبت إليهم عامة نقيض ما نقول، والأمر نفسه يقال على الآخذين بمبدأ التنزيه

---

1 - أوتر برتزل: مسألة الصفات عند المعتزلة، ص 35.

أو الإثبات، وهذا ما نلمسه وان بفوارق مختلفة ومتباينة لدى المرجئة أو لدى الشيعة[1].

وفي الاتجاه نفسه أيضا تذهب الإشارات التي نستقيها من كتاب **الانتصار** "للخياط" حول مسألة الهامة المتعلقة بقدرة الله على الظلم، فالخياط يستشهد بإبراهيم عليه السلام النظام ليتناول نظرية الأصلح والتي تفسرها الخياط «نقلاً عن النظام» كما يلي: ((تقول النظرية بان الله ينظر عادة إلى ما فيه خير المخلوقات بحيث أنه تعالى لا يقوم بعمل فيه ظلم لعباده، ويتابع الخياط إن ذلك هو ما ينسبه غالبية المؤرخين إلى إبراهيم عليه السلام النظام كما إلى سائر رجالات المعتزلة، كذلك يعتبر الجبرية والشيعة والمرجئة والذين يتعاطون الكلام من النابتة، يعتبرون أن الله لا يريد ظلما للعباد))[2].

نرى من خلال استعراضنا لهذا المثل الذي يمس جوهر مقولات المعتزلة ولاسيما مقولة العدل الإلهي التي نعتبر أساساً عندهم، نرى عدم توافق جميع رجال المعتزلة حولها، في حين إن الجبرية ذاتها، والذين يتعاطون الشأن النظري في أواسط النابتة، قد كانوا على انسجام كامل مع احد أصول المعتزلة الأشد تأثيراً.

لقد لاحظ الخياط في عرضه للآراء المتباينة في المسائل الدينية داخل كل فرقة أنها تحددت وتميزت عن مثيلتها من خلال تبنيها لموقف معين من الصورة

---

1 – راجع مقالة لاوست عن تصنيف الفرق عند البغدادي في كتابه " الفَرق بين الفِرق " : مجلة الدراسات الإسلامية،1959، ص 35.

2 – أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد **الخياط**: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أعاد طبعه وترجمه، ألبير نادر، بيروت 1957، مقطع 68، ص22، راجع أيضاً المقاطع 10،14.

التاريخية التي وصلت إليها، وإذ كان قد بالغ بعض الشيء بهدف إضعاف حجج خصومه، فان ذلك قد يفتح المجال للوقوف على تعدد الأطروحات الكلامية داخل الفرقة الإسلامية الواحدة[1].

الصورة التاريخية الوسط بنظر المعتزلة

لنعد الآن إلى متابعة النقاش الخاص بالصورة التاريخية المثالية المرجوة، ولنحاول إن نكون نظرة عامة تتعلق بمجريات الأحداث في القرون الثلاثة الأولى أي حتى العصر الذي وضع فيه كل من الناشئ وسعد بن عبد اللّه كتابه تعتبر كل من الفرق التالية، الشيعة والخوارج وأنصار بني أمية من أقدم الأحزاب والفرق الإسلامية، وهي فرق تتمايز من خلال نظرتها وتقيمها للأحداث التي كانت في الأساس سبب في نشأتها، لقد ماهى مؤرخو الفرق الإسلامية بين المرجئة وبين الحزب الأموي، وهذا ما يعتبر صحيحاً إلى حد ما خاصة إذا ما أعدنا إلى الأذهان كيفية تعاطيهما مع الأحداث وموقفهما من معارضي الفتنة الأولى ومن معاوية ومن خلفائه في الحكم، علماً إن المرجئة وكذلك أنصار الحزب الأموي قد تركوا الحكم في هذه الأمور إلى اللّه تعالى، إلى أي مدى يمكن أن نرى في الإرجاء نوعاً من الفكر الذي نمى في بلاط الدولة الأموية؟.

أنها مسألة لا يمكننا الآن ومع ما لدينا من معلومات إصدار حكم بشأنها إلا إن الثابت هو إن ممثلي الاتجاه القائل بحرية الاختيار وهو الاتجاه الذي تشكل أوائل القرن الثاني للهجرة، قد تعرضوا للملاحقة[2]، إلى جانب ذلك لم يخف الأمويون

---

1 – التشبيه، والجبر وما يشير إليه الخياط هنا، ص 44-55، ليس إشارة إلى فرق معينة بل إلى مواقف تشير إلى معارضة مبادئ التوسط ولا سيما العدل والتوحيد.

2 – راجع فان أس:

كيفية تعاطيهم مع الحدث، فباستثناء عمر الثاني، دأب الأمويون في خطبة الجمعة على لعن علي على المنابر، مما يعتبر دلاله على ادعاء حماة الجماعة دون سواهم.

في أثناء ذلك جرى التفكير والنقاش في أحداث الفتنة الأولى وما تبعها من نتائج لاسيما في العراق وفي المناطق الإيرانية التي افتتاحها حديثاً لتلحق بالعراق أو بالحجاز على الجانب الآخر من الدولة، أما أخصام الأمويين فقد جمعوا أنفسهم ضمن مجموعات صغيرة رأت في أحفاد علي ضمانة لاستعادة وحدة جماعة المؤمنين، إلا إن الظروف السياسية التي تساعد على تحقيق هذه الرؤية المثالية قد أدت إلى إكساب الاتجاهات المعارضة صيغة مميزة اتسمت بالأفكار المهدية، من جهة أخرى تجمع أعداء الدولة الأموية وألفوا أحزاباً وحركات خارجية مختلفة لقد فوت الأمويون فرصة تأمين التوازن بين الحزب الذي يشكلون هم قمة هرمه من خلال توليهم للخلافة وبين الاتجاهات والفرق الدينية التي اتخذت منهم موقفا معارضا، وهكذا فتح المجال لتكون الهاشمية بعيد القرن الأول، وهي حركة ائتلفت للمطالبة بخلافة هاشمية، صحيح أنها قد انطلقت من تجمعات مؤيدة لعليّ «جماعات علوية» إلا إن القيادة تشكلت من فرعين اثنين آخرين ينتميان إلى بني هاشم، أما بعد العام/125 هـ/فان السلطة الأموية بدأت تتآكل من الداخل، وهكذا استطاعت الهاشمية وبعد اضطرابات طويلة إن تنتزع منصب الخلافة بتقديمها أحد الخلفاء من بني العباس ليتولى قيادة جماعة المسلمين.

وجد الخليفة العباسي نفسه مباشرة إزاء مسائل صعبة، والمسالة الأولى كانت مسالة شرعيته بالذات، ومن هنا تم اللجوء أولاً إلى بعث وصية قيل أنها من

Les Radarites et la Gailaniya de yarid iii, studia islamica, p277.

وضع أبي هاشم، وبموجبها يصبح العباسيون ورثة إحدى الجماعات التي تتحدر من نسل علي، هذا وقد أعلن المهدي هذه العقيدة الجديدة وبموجبها نسب إلى النبي ﷺ حديثاً أوصى فيه بانتقال الخلافة إلى العباس مما أعطى التاريخ صورة جديدة مغايرة تماماً لما كان سابقاً إذ حل العباس ومن ثم ذريته في المركز الذي جعل فيه الشيعة علياًّ وأبناءه وهذه العقيدة المنسوبة إلى المهدي والتي كانت معروفة حتى زمن المنصور لم تكن بالعقيدة القابلة للحياة لزمن طويل، وهذا ما تشعرنا به المؤلفات التاريخية حيث لا نعثر لها على آثار تذكر[1]، ثم إن استمرار الخلافة العباسية قد حول أطروحات المهدي إلى أمر لا شأن له بحيث فقدت هذه المقولة من دلالتها ومن أهميتها وفي إطار البحث عن مسألة تثبيت الشرعية تندرج تلك الرغبة التي تحاول كسب قاعدة عريضة ما أمكن، تكون غطاء للخلافة، على إن تتسلح هذه القاعدة بقناعة أو بعقيدة دينية موحدة، فقد لاحظ الخليفة العباسي المنصور مدى الخطورة المتأتية من ربط مركزه بالمتطرفين أو بالخارجين، وبذلك تخلص من الراوندية التي نسبت إليه ماهية إلهية، بل انه لم يتوان عن ملاحقة عناصرها وقتلهم[2].

وفي عهد المهدي أيضاً نجد الجهد عينه والقاضي بالتخلص من معتقدات غريبة ومتطرفة، مثل الإقدام على سب أبي بكر وعمر، وهو الأمر الذي كان قد أصبح

---

1 - راجع أخبار العباس، التي طبعها الدوري عام 1971، وتاريخ الخلفاء، طبعة غراز نفتش، موسكو 1967. وعن نشأة هذه العقيدة زمن المنصور، راجع الأرجوزة المختارة للقاضي النعمان، طبعة بوناوالا: كندا 1970. الأبيات 2017-2060.

2 - محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري، ج111، ص 129.

مألوفاً في بعض الأوساط الشيعية كما كان مألوفاً أيضاً في أوساط الجند الذي جهزه أبو مسلم سابقاً[1].

من هذه المستندات يتبين لنا بوضوح كيف أدرك العباسيون إن تأمين استمرارية خلافتهم إنما هو مرتبط باتخاذهم لموقف متوسط بين الاتجاهات الدينية والفرق الإسلامية المختلفة، وإذا لم يكن بالإمكان التوصل إلى نوع من مؤاخاة الشيعة مع الأنصار السابقين للدولة الأموية، فلابد حينها من الوصول إلى موقف يجعل هذا العداء أقل عنفاً، وأما السؤال الأساسي فقد ظل مطروحاً: من سيتولى القيام بهذه الوساطة؟ هنا كان دور المعتزلة الذين اخذوا على عاتقهم القيام بدور المساعدة للدولة العباسية الناشئة.

وسط صيرورة تاريخية لم يصر بعد إلى الكشف عن كل جوانبها، أصبح الاعتزال بمثابة فقه خاص بالدولة العباسية، وقد حافظ المعتزلة على هذا الموقع مدة استمرت منذ خلافة هارون الرشيد حتى نهاية خلافة الواثق/حتى عام 232هـ تقريباً/، ولكي نوضح خصوصية موقع المعتزلة لابد لنا هنا من إن نسوق نصاً قصيراً نجده في كتاب الطبقات لابن المرتضى، وهو نص "بشر بن المعتمر"، فقد روى أبو القاسم البلخي عنه انه كان بغدادياً، وقد قال غيره بل كان كوفياً، وربما كان كوفياً ارتحل إلى بغداد، وقد ترك قصيدة من 40000 بيت أتى فيها على ذكر عدد كبير من الخصوم، وقد أبلغ هارون الرشيد بذلك وقيل له إن بشراً كان رافضياً الأمر الذي أدى إلى سجنه كتب بشر قصيدة نفى فيها إن يكون رافضياً فهو ليس من الغلاة كما نفى إن يكون مرجئاً من الحفاة[2] فهو لا يبالغ في الأمر

1 - الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ص 537.

2 - حفاة ؟ ربما كان الأصح غفاة.

بل يعتبر أبا بكر الصديق الخليفة الأول، أو أنه يقدمه على سواه، أما عمر الفاروق فهو خليفة أيضاً إذ اجتمعت الأمة عليه، أما عن عمرو بن العاص وعن معاوية فقد أكد بشر تبرؤه منهما، وهكذا تمضي القصيدة إلى النهاية، وحين علم الرشيد بذلك أمر بإخلاء سبيله، فقد كان بشر مطيعا للّه، وداعية من دعاة دينه.

أما القصيدة التالية فهي تنسب أيضا لبشر بن المعتمر وقد أوردها ابن المرتضى في طبقاته، ومنها قوله[1]:

إن كنت تعلم ما أقول	وما تقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذا	فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة من ينازع	هم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت	عن الذي قاسوه نائم
لا تطلبن رياسة بالجهل	أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت	الدين مضطرب الدعائم

وفي عصر هارون الرشيد أيضاً "عاش معمر بن عباد"، وهو معتزلي اقل شهرة من بشر، علماً أنه كان أستاذا له على ما تذكر الروايات، وقد أورد عنه ابن المرتضى انه بعدما منع هارون الرشيد الجدل حول المسائل الكلامية وبعد إن زج بالمتكلمين في السجون، كتب حاكم السند إلى الخليفة راجياً منه إرسال بعض العلماء ليتمكن من إقامة حوار معهم حول بعض المسائل الدينية إذ بدا له إن الإسلام ديانة تأخذ بالنقل دون العقل، وانه مدين بانتصاره للسيف لا للحِجاج

1 – أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنّه ديفلد، بيروت 1961، ص 52.

العقلي، رداً على ذلك أرسل هارون الرشيد أحد القضاة إلا إن هذا لم يستطع إعطاء أي رد على السؤال المتعلق بقدرة الله على خلق ند له، وبعد إن ابلغ حاكم السند الخليفة العباسي الرشيد بتقصير رسوله في إعطاء أجوبة واضحة تساءل الرشيد ألا يوجد أحد قادراً على الجدال عن هذا الدين؟ حينها لُفت نظر الرشيد إلى المعتزلة المودعين في السجون، حتى صغار السن وقليلي الدراية في علم الكلام بإمكانهم إعطاء جواب على مسألة كالتي طرحها حاكم السند، ثم أرسل الرشيد معمر بن عباد وهو من أكثرهم خبرة إلى السند ليرد على الأسئلة المحرجة المطروحة آنذاك[1].

وقد يبدو الحديث عن الحقبة التاريخية المتعلقة بعصر معمر بن عباد مصطنعاً أو ملفقاً، إلا أنه يكمل وفي بعض نقاطه سيرة حياة بشر بن المعتمر الذي تعتبر تجربته على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لفكر المعتزلة ككل فقد أوضح بشر في قصيدته المشار إليها إن الجد والاجتهاد والعمل الدؤوب المتواصل هو ما سيؤدي إلى رفعة الإسلام وما سيحقق انتصاره ويمنعه من الاندثار.

ونسب إلى واصل بن عطاء/ولد عام 80 هـ/أنه كتب رداً على المانوية وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره[2]، أما معمر فقد أرسل للدفاع عن الإسلام كما نعلم، وهكذا لم يعد الإسلام تجاه الديانات الأخرى في موقع المدافع، وفي المعلوم أيضا إن "واصل بن عطاء" قد أرسل دعاة له إلى الأفاق[3] وان بشر بن

---

1 - أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 55- 123، حيث رمى الملاحدة الإسلام بأنه لا يعرف إلا السيف، لذلك استدعى المأمون المتكلمين للرد.

2 - المرجع السابق، ص 35.

3 - المرجع السابق، ص 32، لقد ماهى "ينبرغ" خطأ بين هؤلاء الدعاة وبين الهاشمية معتقداً أن المعتزلة قد تحالفوا مع العباسيين حتى قبل انتصار الدعوة العباسية، راجع دائرة المعارف الإسلامية مقالة المعتزلة، وصفوان الأنصاري الذي تشير إليه الأبيات ليس معاصراً للمنصور بل عاش مع بداية القرن الثالث.

المعتمر كان أحد الدعاة للإسلام، أما "ابن المرتضى" فقد أورد في طبقاته المزيد من المعلومات عن هؤلاء الدعاة أما الجانب الثاني الذي سنتولى معالجته في فكر المعتزلة فهو ذلك الجانب الذي حاول أهل الاعتزال إعطاء الإسلام نوعا من التوازن الداخلي ونوعا من الوحدة، نلمس ذلك في الأبيات التي وصلتنا من قصيدة بشر بن المعتمر وفيها يقول بأنه قد رد على خصومه وقطعهم، وهذا ما يظهر لنا موقع المعتزلة إزاء الفرق والمذاهب الإسلامية القوية، وهو موقع متوسط بين الرافضة الذين لم يقفوا إلى جانب علي أو طلحة أو الزبير ومع ذلك فقد أقروا بخلافة معاوية.

يعود هذا الموقف المتوسط الذي وقفته المعتزلة إلى واصل بن عطاء وإلى "عمرو بن عبيد" على ما يظهر، فقد كان "واصل" على اطلاع وافٍ على مذاهب الشيعة والخوارج والمرجئة والمانوية وعلى اطلاع أيضاً على مواقف الملاحدة، فقد نقل ابن المرتضى حديثاً نسبه إلى جعفر الصادق يلوم فيه هذا الأخير واصلاً لهدر حقوق أسرة الرسول ﷺ إذ قد ساهم بذلك بتفتيت الجماعة، هذا مارد عليه واصل بقوله أنه كان يدعو باستمرار لديانة محمد ولتولّي صحابته أبي بكر وعمر، وكذلك تولّي عثمان وعلي وكل الأئمة الراشدين[1]، لقد أبقى على المرتكز التاريخي الذي كان لأبي بكر وعمر بن الخطاب إلا أنه توقف عن إبداء رأي يحط من قدر عثمان أو علي، وبعبارات أخرى قدم موقفاً قيمياً متوازياً من العقائد الكبرى التي كانت الفتنة الأولى سبباً في ظهورها وكما هو الحال بالنسبة للمرجئة[2]، قامت المعتزلة أيضاً بدفع موقفها من الأحزاب المشاركة بالفتنة باتجاه أكثر عمومية هو اتجاه القول بمنزلة بين المنزلتين، أي التمييز بين المؤمن

---

1 - أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 33.

2 - المرجع السابق.

والكافر[1]، وهذا وقد تم إرساء هذه المقولة المتوسطة انطلاقاً من حوار ينسب بوضوح إلى بدايات عصر المعتزلة وهو يتعلق بموقف كل من واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد في حكمهما على مرتكب الكبيرة، فقد سأل واصل عمرو بن عبيد عن الصفة التي تنطبق أفضل ما تنطبق على مرتكب المعصية ؟ وهل ينطبق عليه ما ينطبق على أهل القبلة عامة؟[2]، ثم قال: ((يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت فيه؟ فقال: عمر بل ما اتفقت عليه، فقال: أفلا تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون فيما عداه من أسمائه؟ فالخوارج تسميه كافراً ومنافقاً فاسقاً فأجمعوا على تسميته بالفسق فنأخذ المتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه؟ فهذا أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة والقول قولك، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب قائل بقول أبي حذيفة))، فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع عن قول كان عليه إلى قول آخر من غير شغب واستدلوا بذلك على ديانته[3].

انطلق واصل بن عطاء، كما انطلق عمرو بن عبيد، وكلاهما من مؤسسي مذهب أهل الاعتزال من الحلقة التي تألفت حول "الحسن البصري"، علماً إن الحسن البصري التي تجعل منه المصادر أهم مفكر ديني في القرن الأول قد كان أيضاً بنظر المصادر عينها مثلاً للزهد والتقوى، ومن المحتمل أيضاً أن تكون التقوى، وأن يكون الابتعاد عن الخصومة في أمور تتعلق في مسألة الإيمان الدافع الأساسي للخروج بموقف متوسط كما نجده عند واصل، وهذا ما قد نستفيده من المعلومات الواردة في النص الذي أثبتنا قسماً منه في الأعلى.

---

1 - تقتصر هنا على اختصار الموضوع والأحداث التاريخية بالمسألة الفقهية المتعلقة بمرتكب الكبيرة، مع العلم إن الصورة التاريخية المشار إليها قد حفلت بنقاش مماثل.

2 - المرجع السابق، ص37.

3 - أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 38.

وما إن أصبح مذهب الاعتزال مذهباً تأخذ به السلطة السياسية حتى تحول تحولاً أساسياً، لقد شعرت المعتزلة كما لو أنها استأثرت بالحقيقة الدينية، كما لو كانت مدعوة بالفعل لتأخذ دور الريادة فيا يخص المسائل المتعلقة بالإيمان، لنحاول هنا أن نقتصر على نصٍّ واحد فقط نورده من رسالة الجاحظ المعروفة برسالة النابتة، ففي نهاية الرسالة التي تعرض فيها الجاحظ لوصف مختلف وجهات النظر التي اخذت بها الفئة المحدثة «النابتة» انتقل إلى الكلام مع محاوره الأساسي "ابن أبي داؤود" القاضي المعروف، وصاحب النفوذ السياسي في بلاط الخلافة العباسية زمن المحنة وأرجو الله أن يكون قد أغاث المحقين ورحمهم وقوى ضعفهم وكثر قلتهم حتى صار ولاة أمورنا في هذا الدهر الصعب والزمن الفاسد أشد استبصاراً في التشبيه من علّتينا وأعلم بما يلزم فيه منا وأكشف للقناع من رؤسائنا، وصادفوا الناس وقد انتظموا معاني الفساد وبلغوا غايات البدع، ثم قرنوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم بعد عالم والحمية التي لا تبقي ديناً إلا أفسدته ولا دنيا إلا أهلكتها[1].

يعتقد الجاحظ كما نستفيد من هذه المساجلة أن المعتزلة قد وجدوا ليكونوا أعوانا للحاكم وعدته الفكرية، وبالتالي باستطاعته أن يؤمن بانتصار ورفعة الحقيقة أي نصرة أفكار المعتزلة بالذات، بعبارات أخرى لقد اكتسب المعتزلة بنص الجاحظ وظيفة تلزم الدولة وتحدد شكلها، فالاعتزال صحيح، وهو الإسلام «الارثوذكسي» لأن الخلافة تأخذ به، وبإمكان الخلافة أن تلتزم بالاعتزال لأن الاعتزال إنما يعلو على كافة الاتجاهات الدينية الأخرى، بل إن هذه بمقارنتها بمذهب الاعتزال ليست إلا بدعة، وفي المثل الذي اتخذناه أعلاه، يعتبر التشبيه إحدى القبائح التي أتت بها النابتة، كذلك أورد الجاحظ تعصب بعض النابتة لعثمان ومعاوية وأن ذلك كله في الرسالة المشار إليها.

---

1 - أبو عثمان عمرو بن بحر بن البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: رسائل الجاحظ، طبعة هارون، القاهرة، بغداد،1965، ص 20.

أن تكون المعتزلة وهي في عز قوتها باعتبارها المذهب الذي أخذ به أهل البلاط، وأن تنطلق من موقفها هذا لتقيس سائر الفرق بناء على موقفها من الفتنة الأولى، فذلك ما نتلمسه عبر أمثلة نختار منها اثنين هنا، ففي رسالة تناولت حق عليّ في تسمية لجنة تقوم بالتحكيم في صفين، كتب "الجاحظ" حول رأي الخوارج في وجوب قتال الفئة الباغية: وقالت الخوارج في قتال الفئة الباغية: نسير فيها بالإكفار وبالسبي والغنائم وباتباع المدبر والإجهاز على الجريح، وقالت المرجئة: لا قتال، وقالت المعتزلة بالقول المرضي وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال: فلم نفرط إفراط الخوارج، ولم نقصر تقصير المرجئة، ودين الله بين المقصر والمغالي، وهذا الاشتقاق هو التوسط والاقتصاد[1]، وهو الاعتزال لغلو من غلا وتقصير من قصر، والأصل الذي نبني عليه أمورنا فيمن ليس بيننا كعليّ وسابقته وأرومته وكامل خصاله بل في أدنى رجل من أوليائنا، أنا متى وجدنا له عملا يحتمل الخطأ والصواب لم يكن لنا أن نجعل عمله خطأ، حتى يعيينا فيه وجه الصواب، وليس لنا بعد ان قضينا بأنه خطأ أن نقضي بأنه خطيئة حتى يعيينا القدر بأنه سليم من طريق المآثم، فإن قضينا بأنه اثم فليس لنا أن نقضي بأنه ضلال ونحن نجد لصرف الدفع عنه أنه ضلال إلى الاثم محتملا، وإن قضينا بأنه ضلال فليس لنا أن نقضي بأنه كفر إلا بعد أن نجد من ذلك بداً فيكون الحق أحق، ما قضي به وصبر عليه[2].

---

1 - **أبو حامد الغزالي**: الاقتصاد في الاعتقاد.

2 - الجاحظ: رسالة في أمر الحَكَمَيْن وتصويب رأي أمير المؤمنين، طبعة بلد في المشرق، 1958. مقطع 95، نرى هنا، وكما يشير الجاحظ إلى عقيدة الاعتزال حول المنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة، إن المعتزلة قد أوجدوا عقيدة لا تقسو على مرتكب الكبيرة بشكل مطلق، وبالتالي فإن هذا القول يظل مقبولا من قبل العامة.

أما النص الثاني فيتناول أيضاً موضوعنا وبشكل مباشر، وهو نص مأخوذ ثانية من الجاحظ، وقد أورده الخياط في كتابه **الانتصار** وهو يعالج تطرف أو غلو الرافضة وهذا ما يعمد الجاحظ إلى ذمه وتقبيحه، أما بالنسبة للموقف من الصحابة ومن حقهم بالولاية فلا نجد فرقاً كبيراً بين مواقف كل من المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث، فهم يحصرون النقاش في أفضلية الإمام وحسب، أو من يكون الإمام الأفضل، والنقاش هذا لا يتجاوز المفاضلة بين الخلفاء الراشدين الأربعة[1]، أما الاستثناء الوحيد الذي نجده في أوساط النابتة فهو ذلك الاستشهاد الذي يبرز حزباً متماسكاً يتعاطف مع معاوية، أما الخوارج فقد اعتبروا برواية "ابن الراوندي" كما يوردها الخياط في الانتصار، عليّاً وعثمان والحسن والحسين والزبير وطلحة وعائشة وأبا موسى الاشعري، وكل الذين كانوا على خلاف مع عليّ، كل هؤلاء يعتبرهم ابن الراوندي من غير المؤمنين، أما الخياط فقد اعتبر خلافاً لذلك أن الجيل الاول من المهاجرين والأنصار قد عاش حسب السنة: ((إن الخوارج قد سلم عليهم الصدر الأول من المهاجرين والانصار سني الجماعة كلها ...فلما جاءت سنوات الاختلاف أسرفت «الخوارج» لعمري وتعدت وظلمت في كثير ممن برئت منهم، ودين الله بين المقصر والمغالي، والخوارج مع مروقهم من الدين وخروجهم منه أقصد في مذاهبهم من الرافضة لانهم برئوا من عثمان بعد ست سنين من خلافته ومن طلحة والزبير للنكث ومن معاوية لادعائه الخلافة واعتلاله على عليّ بطلب دم عثمان ومن علي لتحكيمه الرجال فيما نص الله على حكمه نصاً من قتال الفئة الباغية كما نص على جلد القاذف وقتل المرتد)).

1 - لقد راعى الخياط العلاقات التي عاشها منذ أواسط القرن الثالث، اذ كان معظم أصحاب الحديث من العثمانيين ومن خصوم عليّ، راجع المقطع اللاحق.

والرافضة بأسرهم تزعم أن أبا بكر وعثمان وأبا عبيدة بن الجراح وجلّ المهاجرين وخيار الانصار لم يزالوا منافقين في حياة رسول الله[1].

يستفاد من النص أعلاه أن مثال المعتزلة قد انحصر باتخاذ موقف متوسط تجاه الاتجاهات الإيمانية والدينية المختلفة، ومن الصورة، التاريخية التي اختارتها، وتعتقد المعتزلة أنها قد بلغت هذا المثال بالفعل، انطلاقاً من هذا الشعور استطاع الخياط أن يزعم بأن الخوارج كانوا أقرب إلى هذا المثال من الرافضة، وبناء على هذا الشعور بالذات اعتقد المعتزلة بوصولهم إلى الطريق المستقيم، وعلى هذا الأساس قاموا ببث الدعاة وهذا ما توصي به رسالة اثبتها الجاحظ، وباطراد العلاقة بين المعتزلة وبين الخلافة العباسية ابتدأت صيرورة تكون السنة «الارثوذكسية» في الإسلام.

اكتمال التوسط عبر أهل الحديث

ومع ذلك كله فلم تبق المعتزلة حاملة لواء تطوير السنة في الإسلام ففي خلافة المتوكل/حكم بين 232و247هـ/خسرت المعتزلة دورها الريادي في البلاط العباسي، ولم تنفع السياسة التي تبناها المعتضد/279-289هـ/إذ حاول تقليد المأمون في تمكين المعتزلة من استعادة دورهم الريادي السابق، وبذلك لم يعد لهم تأثير يذكر على المدى الطويل فما هي الأسباب التي أدت إلى السقوط السريع لمذهب الاعتزال ومن الذي قاد دور التوسط بين مختلف الاتجاهات الدينية حتى النهاية؟.

1 - الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مقطع 95، ص 101.

تفيدنا المصادر التاريخية بأن تأثير المعتزلة لم يكن قوياً على الاطلاق في أوساط عامة المسلمين، ولا سيما في أوساط الناس البسطاء منهم، اذ ظلت المعتزلة تلك أسيرة الهالة التي صنعها بعض العلماء الكلام الذين عملوا بجد من أجل صنعتهم، مما شكل حائلاً بين المسلم البسيط وبين الحجج المتقنة التي أتى بها أهل الاعتزال.

وتبدو خصوصية هذه الصورة بشكل واضح في الفترة التي أعقبت دخول الخليفة العباسي المأمون بغداد عام/203 هـ/، منتصرا ومزيحاً خصمه إبراهيم بن المهدي، ففي هذه المعارك استعان من قبله الأمين في خلافاته مع المأمون ومن أجل الاحتفاظ بالسلطة بالشطار وهم فئة من العامة شكلت قوة عسكرية خاصة، وقد عرفوا أيضاً باسم "العيارون"[1]، أما المأمون وبعد أن قضى على سلطة إبراهيم فقد وجد نفسه كالحاكم الغريب في بغداد، التي دخلها لابساً زي العلويين المميز بلونه الاخضر ومحاطا بالعسكر الخراساني، أما أقرب أعوانه فكانوا بعض المعتزلة أمثال ثمامة بن الاشرس وبشر بن المعتمر، وقد كانا مستشارين له سابقاً في مدينة مرو.

وباستطاعتنا التمثيل على الشرخ الذي نشأ الآن بين قصر الخلافة وبين مسلمي بغداد عبر الكتاب الذي وجهه المأمون وأمر بقراءته عام/211هـ/، وفيه يحذر الخليفة العباسي الناس من ذكر معاوية بخير، كما يمنع تقديمه على سائر الصحابة[2]، ويعني ذلك أن معاوية كان آنذاك بمثابة الصورة التي ترمز إلى المعارضة بوجه الخليفة وبوجه المعتزلة الذين طبعوا بلاط الخلافة بطابعهم

---

1 - كلود كاهن: الحركات الشعبية، 1959 ص 35، نشير إلى ترجمة هذه المقالة القيمة في مجلة الاجتهاد، العدد السادس.

2 - الطبري: تاريخ الطبري، ج 111، ص 1098.

الخاص، لقد أصبح معاوية شعار الفئة التي عارضها الجاحظ بوضوح واصفاً إياها بالنابتة، وهي فقد تكونت في ظل خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق، إن في عزلة المعتزلة المتنامية عن التقاليد الدينية التي سادت في أوساط الفئات الشعبية اشارة واضحة إلى السبب في سقوطها .

أما "النابتة" فقد أطلق عليها المعتزلة آنذاك لقب الحشوية، وهي كلمة توحي بالاحتقار، كذلك رفض المعتزلة الأحاديث لاسيما تلك التي يعتقد أنها متناقضة، أي لا مجال لقبولها عقلياً، والحشوية سموا بهذا الاسم لقولهم بالحشو، أو لقبولهم بلغو الحديث وبسقطه ومع ذلك فقد تشكلت الاتجاهات التي تعني بالحديث في أوساط هؤلاء بالذات لا سيما تلك المدارس الفقهية التي تقدم النص على الرأي، ومن هنا تبدو الحجج الكلامية، بل يبدو فن التناظر الذي قدمه أهل الاعتزال الذي تمثل حينها في أصول الاعتزال الخمسة أمراً فوق مدارك المسلم العادي.

ويعتبر ابن قتيبة أحد أكثر المدافعين عن أهل الحديث في القرن الثالث الهجري، وقد أورد في كتابه **مختلف الحديث** الذي خصصه للدفاع عن أهل الحديث لقبولهم لأحاديث تبدو متناقضة ودفاعهم عنه ما يلي: ((يزعم بعض أهل الكلام أن شحم الخنزير وجلده ليسا محرمين، لأن القرآن قد نص على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير فقط، وانطلاقاً من هذه المماحكات الكلامية وأمثالها، يمضي "ابن قتيبة" معقباً: فيما يتعلق من هؤلاء ومن يتبع وهذه مذاهبهم وهذه نحلهم، وهكذا اختلافهم وكيف يطمع في تخلص الحق من بينهم وهم من تطاول الايام بهم ومر الدهور على المقايسات والمناظرات لا يزدادون إلا اختلافاً ومن

الحق إلا بعداً، وكان "أبو يوسف" يقول من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب غرائب الحديث كذب))[1].

لقد سبق لابن قتيبة قبل ذلك أن جادل أهل الرأي ليظهر مدى ضعفهم وليظهر كيف يمكن لأهل الحديث تقديم كل عون ممكن، أما الحديث فبإمكانه في مجال الفقه أو في مجال العقيدة أن يشكل الأساس الذي يحتاج إليه كل مسلم ليتسنى له التعاطي مع هذه العلوم، وذلك نظراً لمحدودية القدرات العقلية في الانسان[2].

ثم إن اختلاف وتعدد التيارات داخل المعتزلة بالذات لم يكن سبباً أدى إلى تراجعها وحسب، بل إن ذلك قد منعها بالفعل من أن تقوم بدور الوسيط وأن تصل فيه إلى نهاية مقبولة، صحيح أن أصل المنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة كان بنداً جامعاً لا خلاف عليه، ومع ذلك فإن النتائج السياسية والدينية التي خلص إليها أركان الاعتزال كانت متباينة ومتناقضة، وهذا ما أظهره كل من درس أصولهم، فبشر بن المعتمر على سبيل المثال كان يميل إلى إعطاء علي الحق في دخوله الفتنة هذا دون أن يعني ذلك لعن أو ذم اخصامه ولا سيما منهم أبا

1 - أبو محمد عبد الله **ابن قتيبة** الدينوري: تأويل مختلف الحديث،، القاهرة، 1316، ص74.

2 - المرجع السابق، ص 62، قارن مع مونتغمري وات: الفكر السياسي عند المعتزلة، 1963، ص 49، حيث يعتبر المعتزلة فكراً وسيطاً بين العقليين والنصيين، ففي النقاش مع الملاحدة استطاع المعتزلة أخذ طريقتهم في النقد العقلي، ليتطور ذلك كله إلى عقيدة تعتبر العقل أساساً.

بكر وعثمان كما يفعل الرافضة أما البعض الآخر ومنهم أبو بكر الأصم فكان يميل إلى تفضيل عثمان معتبراً أبا بكر أفضل من عليّ[1].

يستفاد من الأحكام، ومن التباين فيها أن الموقف الوسط من الفتنة كان قائماً بالفعل، وقد تم الحفاظ عليه بشكل من الأشكال: إلا أن المعتزلة لم تستطع مع ذلك أن توحد بين الاتجاهات والفرق الدينية المختلفة التي نشأت عن إسقاطها لمبادئها على الحقبة الإسلامية التي سادت زمن الرسول ﷺ، فمنذ بداية حركة الاعتزال تميزت المواقف من الفتنة بثنائية واضحة: اذ تعاطف واصل مع عليّ بن أبي طالب فيما تعاطف عمرو بن عبيد مع أبي بكر[2]، من هنا يتبين لنا ابتعاد المعتزلة عن اتخاذ موقف موحد متماسك، خاصة حين نرى إعلام الاعتزال يطلقون على أنصار عليّ اسم الرافضة وعلى أنصار أبي بكر وعثمان ومعاوية اسم النابتة، هذا وتظهر لنا كتابات الجاحظ كيف انقسم المعتزلة مع بداية القرن الثالث إن لم يكن قبل ذلك أيضاً إلى جبهتين متناقضتين، فمن جهة نجدهم يهاجمون الرافضة ومع ذلك فهم يعتبرون عليّاً صاحب الحق في خلافة الرسول ﷺ، ومن جهة أخرى نجدهم أيضاً يهاجمون النابتة الذين يرون في معاوية أحد الذين تحقق عليهم[3]، وهم يقدمون أيضاً أبا بكر وعمر وعثمان، وكما

---

1 - مونتغمري وات: الفكر السياسي عند المعتزلة، يعتبر وات ذلك صراع تيارين مختلفين في الخلافة العباسية، التيار الاول في الامامة أمرا إلهياً (الحزب الثيوقراطي)، فيما سعي الحزب الثاني للبحث عن شرعية من خلال إجماع الأمة، ولقد حاول المعتزلة الوقوف موقفا وسطاً بين التيارين.

2 - راجع مقالة " معتزلة " في:

A. J. Wensinck, J. H. Kramers: Handrworterbuch Des islam, p 558.

3 - من هنا كانت التسمية بأهل السنة والجماعة التي وصفت النابتة نفسها بها، راجع أدناه.

أن النقاش حول الإمام الفاضل الإمام المفضول لم يسهم إطلاقاً بخلق أي جسر بين المعسكرين المتناقضين إلى جانب العزلة المتصاعدة التي فصلت المعتزلة عن شكل الإيمان المبسط الذي يمكن للإنسان العامي الآخذ به، نجد أن المعتزلة قد فشلت أيضاً في صياغة موقف وسط، أو بعبارات أخرى في صياغة موقف توفيقي من الصراع القائم حول مسألة تفضيل علي على أبي بكر أو العكس، وهذا ما أدى إلى إنهاء دور المعتزلة بوصفها حركة قادرة على تشكيل اتجاه سنّي «أرثوذكسي» واحد الامر الذي اتاح للنابتة التوصل إلى صياغة هذا المبدأ التوفيقي، أي للفئة التي لم يكن يرجى منها ذلك على الاطلاق، ونعني بالنابتة من خرج من صفوفها ليصبح من أهل الحديث.

لقد وصف الجاحظ النابتة باعتبارها الفرقة الوحيدة التي رأت في قتلة عثمان فئة عملت على تخريب المثال الإسلامي المتمثل في الجماعة والتي أنكرت ان يكون علي قد شارك سراً بهذه المؤامرة، بانتصار علي وبعد تنحي الحسن استعيد مثال الجماعة مرة اخرى، وقد أطلق على العام والتي شهدت هذا الصلح مجدداً اسم عام الجماعة، وسط صورة التاريخ هذه والتي شهدت اعتبار أحمد بن حنبل زعيماً لأهل الحديث[1]، لم يكن الخير الذي شغله عليّ كبيراً، علماً أنه قد حظي باحترام كبير من قبل العديد من المسلمين، دون أن يكونوا بالضرورة من الشيعة.

وبعد أن أخذ أهل الحديث مكان المعتزلة في بلاط العباسية أي بعد أن لعب أهل الحديث دور حملة العقيدة الرسمية في زمن المتوكل رأى الخليفة أنه من غير المناسب أن يتبنى موقفاً يعكس تقدير علي واحترامه.

وقد روى الخطيب البغدادي عن ابن أحمد بن حنبل واقعة تؤيد ذلك، تقول الرواية: فيما كنت جالساً ذات يوم وبحضور أبي أتى بعض الناس من الكرخ

---

1 - مادلنغ: الامام القاسم بن ابراهيم، ص 226.

وتحدثوا كثيراً عن خلافة أبي بكر وخلافة عمر وعثمان، ثم تحدثوا أكثر عن خلافة عليّ بن أبي طالب، فاستمع إليهم أحمد صابراً ثم قال أنهم أسرفوا في الحديث عن الخلافة وفي الحديث عن عليّ ذلك أن الخلافة لم تزن علياً بل هو الذي زانها، وقد روى أحدهم ويسمى "السياري" هذه الواقعة لأحد الشيعة فعقب هذا قائلاً، بهذا الحديث انتزعت الآن من صدري نصف الكراهية التي كنت أكنها لأحمد بن حنبل[1] وبعد رد الاعتبار إلى علي ظهرت وسط أهل الحديث وفي مدرستهم تلك الصورة التاريخية المعروفة بصورة الخلفاء الراشدين ولم يعد عليّ ذلك الشخص الذي أسهم في تبديد وتفريق الجماعة، وكذلك أعيد الاعتبار إلى مسار التاريخ تماماً كما جرى، بعبارات أخرى لم يعد السؤال المطروح، أما عليّ أو أبو بكر وعمر وعثمان بل أصبح أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ.

بالتسلسل الذي حصل تاريخيا، كذلك جرى التعتيم على الصراعات الصعبة التي حدثت في نهاية عهد عثمان وأصبح عهد الخلفاء الراشدين بمثابة العهد الذهبي في الإسلام، بتبني عليّ باعتباره صورة تاريخية موازية للخلفاء الاخرين الذين سبقوه أعطي أهل الحديث أهل السنة والجماعة الذين باتوا يشكلون غالبية المسلمين وطناً دينياً وتحاشوا بذلك حدوث انقسام يتجلى بتجاذب المسلمين بين الرافضة والنابتة، كما كان الأمر مع بداية القرن الثالث للهجرة، كذلك فتح الباب أمام رد الاعتبار لعليّ وهذا ما يلقى إلى الآن المزيد من القبول والرضى من خارج الاوساط الشيعية، حتى ابن قتيبة لم يتورع عن ذكر اسم عليّ مقرونا بعبارات التقدير والإجلال التي يتلفظ بها الشيعة عادة عند ذكرهم لاسم عليّ[2].

---

1 - أبو بكر أحمد بن علي **الخطيب البغدادي**: الفقيه والمتفقه، الجزء الاول، ص 135.

2 - "كرم الله وجهه " على سبيل المثال، راجع كتاب مختلف الحديث، ص 25، وكتاب الامامة والسياسة الذي يروى التاريخ المبكر تبعاً للصورة "السنية ".

وبما أن أهل الحديث اسهموا بتطوير هذه الصورة التاريخية الموحدة بما حملت من مصالحة، فبإمكاننا القول أن مفهوم أهل السنة، وبالتالي الأخذ بالعقيدة السنية لم يظهر إلا عند منصف القرن الثالث، عندها ظهر السنة بوصفهم ممثلي الاتجاه الأرثوذكسي «القويم» في الإسلام، أما الرافضة أي الشيعة والذين ظلوا على تعلقهم برفض الخلفاء الثلاثة قبل عليٍ إلى جانب رفضهم لقسم كبير من الصحابة فقد اتخذوا تدريجياً دور الاقلية[1] نضيف هنا أنهم كانوا أقلية عددية إنما لا يستهان بها.

لنعد الآن ومع نهاية بحثنا مرة أخرى إلى النقاط التي انطلقنا منها، يعتبر عليّ ومعه شيعته كما يقال، إنهم كانوا وحدهم الأوفياء لسنة الرسول ﷺ، أما أخصام عليّ ومنهم أبو بكر وعمر فقد ظلوا بنظر الشيعة أصحاب حديث أو رواة حديث يؤخذ عنهم ما تعلق بالأمور التعبدية أو الاخلاقية وحسب، ونحن نعلم الآن أن هذا التصنيف القيمي المتباين الذي الحق بالحديث إنما تعود أصوله إلى الصور التاريخية المتباينة التي أعطتها كل من النابتة والرافضة، أي بعبارات أخرى أنها تعكس إسقاطاً للعام على ميدان خاص مميز.

أما بالنسبة لحزب أبي بكر وعمر وعثمان فيعتبر هؤلاء الخلفاء الثلاثة إلى جانب صحابة الرسول ﷺ بمجموعهم بمثابة المكملين للإرث الثيوقراطي الذي وضعه النبي ﷺ، وبالتالي فان لأقوالهم ولممارستهم سلطة توازي ما كان منها للرسول ﷺ بالذات.

---

1 - لم يشكل الخوارج بالنسبة لجمهور المسلمين إمكانية ثالثة يصار إلى اختيارها بتجاوز الفريقين الاخرين ولذلك سنتجاوزهم هنا ايضاً.

وبمقابل ذلك كتب "القاضي النعمان" على سبيل المثال، وهو اسماعيلي، في أرجوزته المختارة/حوالي العام 330هـ/أن أشخاصاً كأبي بكر لأنهم كانوا مفضولين في العلم والعدالة لا يستحقون أن يكونا قادة للجماعة وليس بإمكانهم بأي حال تولي منصب خلافة رسول الله[1]ﷺ ذلك أن كل الصفات والفضائل النبوية قد انتقلت من الرسول ﷺ إلى علي وإلى أسرته، وبذلك يمكن القول أن مثال الإسلامية قد حفظ[2].

ولذلك لا يمكن القول بأن بعض الشعائر التي تنسب إلى عمر قد صارت بذلك سنّة، بل إن بعض هذه قد صارت بنظر النعمان قلباً للسنة وللتقاليد النبوية، وقد أورد النعمان حالات تصرف فيها الخلفاء الثلاثة الأول، بشكل مغاير للتصرفات[3] التي نسبت إلى الرسول ﷺ.

---

1 - النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون المشهور بـ **القاضي النعمان**: الأرجوزة المختارة في الإمامة، الأبيات 1056-1071.

2 - المرجع السابق، الأبيات 1052-1055.

3 - المرجع السابق، الأبيات 1056-1234.

المطلب الثاني

أهل السنة والجماعة: العقيدة السنية من خلال المصادر[1]

ملاحظة استباقية: في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي عادت مسألة ختم النبوة وأن النبي محمداً ﷺ خاتم الأنبياء، لتكون المبدأ الفاصل بين ايديولوجيتين عالميتين للسيطرة والمشروعية: الإسلامية والمغولية، فقد كان الاعتقاد المغولي أن جنكيز خان هو مرسل السماء بمهمة وقانون للهيمنة على العالم ونشر السلام فيه، وقد رفض المسلمون الدعوى المغولية لأن محمداً ﷺ هو خاتم النبيين، وآخر رسل اللّه، فليس من الممكن أن تكون هناك شريعة موحاة من بعد.

وكانت لعقيدة ختم النبوة وأن النبي محمداً ﷺ خاتم الأنبياء آثار عميقة في تكون السنية وتطوراتها، والمعني بالآثار العميقة، والدور المميز أنه وإن كانت الشريعة في الأصل الهية وموحاة «له الحكم والامر» فإنه نتيجة لختم النبوة يؤدي الأمر عندما تعمل الشريعة في الحقل التاريخي الإنساني، فإنها تعمل من خلال العلماء الذين يعتبرون ورثة الأنبياء ورثة النبي ﷺ، الذين يحملون رسالته وعلمه وسنته، فيحفظونها ويبلغونها، لكنهم على الرغم من المهمة الكبرى التي يقومون بها وعليها لا يتحولون إلى طبقة كهنوتية ذات امتيازات دينية أو سياسية، بل الخليفة، رأس الدولة في الإسلام السني الوسيط، يحتفظ وحده بالسلطات السياسية والتنفيذية.

---

1 - استقيت المعلومات من "دورتيا كرافولسكي" منشورة في مجلة الاجتهاد دار الاجتهاد، بيروت، عدد 19 السنة 5، 1993، ص 57 وما بعدها.

وربما كان ذلك هو ما يميز الاتجاه السني عن الاتجاه الشيعي داخل الإسلام، ذلك أنه فيما عدا الشرع الموحى، فان الإمام المعصوم في الإسلام الشيعي «الاسماعيلي والاثني عشري على الخصوص) تؤول إليه القيادة الدينية والسياسية.

وما صارت المنظومة العقدية السنية إلى ما صارت إليه في القرن الرابع الهجري إلا بعد صراع عنيف على الصلاحيات ومجالات السلطة بين الخلافة والعلماء، وقد بلغ ذلك الصراع إحدى ذراه في خلافة المأمون العباسي/813-833م/الذي وجد في الجاحظ/حوالي 776-869م/ضمن آخرين متحدثا باسمه، وقد كتب الجاحظ عن عقيدة ختم النبوة بطريقة موجهة ضد العلماء، فحسبما قال عن ختم النبوة أن محمداً كأن النذير قبل يوم القيامة الوشيك، وقبل أن تخفت أصداء دعوة النبي ﷺ فإن العالم سيكون قد أنتهى، ولذا فإن الدين لا يحتاج إلى علماء باعتبارهم مستودعين للرسالة ومبلغين لها، فلا حاجة لقبول دعواهم، وفيما يلي اعرض المنظومة العقدية السنية من خلال كلام ممثليها دونما تدخل إلا عند الضرورة لإيضاح أصول المسائل وما غمض منها.

الخطيب البغدادي:

منزلة العلماء: الحمد لله الذي شيد منار الدين وأعلامه، وأوضح للخلق شرائعه وأحكامه، وبعث صفوته وخصائص أوليائه المصطفين لتبليغ رسالته من أنبيائه يدعون إلى توحيده وترك ما خالفه من الملل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وختم الدعوة بنبينا محمد ﷺ سيد المرسلين، وفضله على من سبق وغبر من الأولين والآخرين، وجعل شريعته مؤيدة إلى يوم الدين، ووكل بحفظها من الصحابة والتابعين من تقوم به الحجة وترتفع بقوله الشبهة، وهم الفقهاء الذين ألزمهم حراسة شريعته، والتفقه في دينه فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَـٰكِن كُونُواْ

رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ آل عمران/79، وقال: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة/122.

فجعلهم فرقتين أوجب على أحدهما الجهاد في سبيله، وعلى الأخرى التفقه في الدين لئلا ينقطع جميعهم إلى الجهاد فتندرس الشريعة ولا يتوفروا على طلب العلم فتغلب الكفار على الملة، فحرس بيضة الإسلام بالمجاهدين، وحفظ شريعة الإيمان بالمتعلمين وأمر بالرجوع إليهم في النوازل ومسألتهم عن الحوادث فقال عز وجلّ: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ النحل/43، وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النساء/83، وبين أن العلماء هم الذين يخشون ربهم فقال: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ فاطر/17، وجعلهم خلفاءه في أرضه وحجته على عباده، واكتفى بهم عن بعثة نبي وإرسال نذير[1].

أصول المذهب السني

النبوة، محمد، خاتم النبيين صلى الله عليهم وسلم: محمد نبي الإسلام هو في اعتقاد المسلمين خاتمة سلسلة ممتدة من الأنبياء والرسل، وهو لم يبعث بدين جديد، بل جاء مصدقاً لما بين يديه، وقد جاء في القرآن ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنْ الرُّسُلِ﴾ الأحقاف/9، وجاء فيه: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً﴾ النساء/163.

---

[1] - الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 111-2.

(قارن بالبيهقي: دلائل النبوة[1]،وابن الجوزي: تلبيس ابليس[2]، وابن تيمية: في كتابيه توحد الملة وتعدد الشرائع[3]، ومجموعة الرسائل المنيرية).

ثم أن النبي ﷺ ليس خاتمة سلسلة من أنبياء التوراة والإنجيل وحسب، بل أن كتب اليهود والنصارى بشرت به، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿الَّذينَ يَتَّبعُونَ الرَّسُولَ النَّبيَّ الأُمِّيَّ الَّذي يَجدُونَهُ مَكْتُوباً عندَهُمْ في التَّوْرَاة وَالإِنْجيل يَأْمُرُهُم بالْمَعْرُوف وَيَنْهَاهُمْ عَن الْمُنكَر وَيُحلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَات وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذينَ آمَنُواْ به وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذيَ أُنزلَ مَعَهُ أُوْلَـئكَ هُمُ الْمُفْلحُونَ﴾ **الأعراف/157**.

وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَني إسْرَائيلَ إنِّي رَسُولُ اللَّه إلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ منَ التَّوْرَاة وَمُبَشِّراً برَسُولٍ يَأْتي من بَعْدي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بالْبَيِّنَات قَالُوا هَذَا سحْرٌ مُّبينٌ﴾ **الصف/6**.

(قارن بأبو بكر البيهقي: دلائل النبوة، 1/27،95،1329، وابن هشام: السيرة النبوية[4]، والامام أحمد ابن حنبل: المسند، ص 55، والنووي: تهذيب السيرة النبوية[5]، ابن تيمية: الحسبة، ص 4).

---

1 - أحمد بن الحسين الخُسْرَوْجِردي الخراساني، **أبو بكر البيهقي**: دلائل النبوة، 1/16-17.

2 - أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: تلبيس إبليس، المقدمة، ص11-12.

3 - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم النميري الحراني شيخ الاسلام المشهور باسم **ابن تيمية**: مجموع فتاوى ابن تيميه، مجموعة الرسائل المنيرية، 3/128-165.

4 - أبي محمد عبد الملك بن هشام الحميري المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية، 1/248.

5 - الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف **النووي** الدمشقي: تهذيب السيرة النبوية، ص11-12.

والنبي ﷺ ليس مرسلاً إلى بني قومه وحسب كما كان شأن أنبياء بني اسرائيل وسائر الآخرين من قبل، بل هو مرسل للناس كافة، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ سبأ/**28**، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ **الأعراف/158**.

(قارن بالبيهقي: دلائل النبوة، 1/181، وأبو بكر الباقلاني: تمهيد الأوائل[1]، ومحمد بن عبد الوهاب: مختصر الإنصاف[2]، والقاضي أبو يعلى: المعتمد[3]، وابن تيمية: الجواب الصحيح[4]).

هذا النبي الذي أرسل للبشرية كافة هو في الوقت نفسه خاتم النبيين صلى الله عليهم وسلم، جاء في القرآن الكريم: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَم النَّبِيِّينَ﴾ **الأحزاب/40**،، وفي مثل ضربه النبي ﷺ لنفسه ورسالته ومن سبقه من الأنبياء ورسالتهم، قال: ((مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها، ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة ! قال رسول الله ﷺ: فأنا موضع تلك اللبنة جئت فختمت الأنبياء)).

(قارن بالبيهقي: دلائل النبوة، 1/322-323، وانظر البخاري: صحيح البخاري، 1/389-390، وصحيح مسلم 6417، وصحيفة همام بن منبه[1]، وسنن الترمذي 2/141، ومسند

---

1 - أحمد بن الطيب القاضي **أبو بكر الباقلاني** المالكي: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص147-148.

2 - الشيخ محمد بن عبد الوهاب: مختصر الإنصاف والشرح الكبير، ص 54.

3 - الإمام محمد بن الحسين **أبو يعلى الفرّاء** القاضي: المعتمد في أصول الدين، ص 158.

4 - ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ص103.

أحمد 3/ 361، وأمثال الحديث[2] للرامهرمزي، ص 6-7 رقم 2، وأمثال الكتاب والسنة[3] للحكيم الترمذي 35-36وقارن أيضاً[4]).

ونجد شواهد على عقيدة ختم النبوة خارج القرآن الكريم في رسائل القرنين الهجريين الأول والثاني، نجدها هناك في مقدمة الكلام المدون كتمهيد في رؤية العالم ومسار الخلاص فيه، ففي كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية «من ثمانينيات القرن الأول الهجري»: فبلّغ محمد الرسالة، ونصح الأمة، وعمل بالطاعة، وجاهد العدو، فأعز الله به أمره، واظهر به نوره، وتمت به كلمته.

اختار لنفسه من الأديان والملل كلها الإسلام، ثم جعل أهله الذين أكرمهم به، واصطفاهم له خيرته من عباده وأهل صفوته، وبعث به إليهم نبيه ﷺ وسماهم المسلمين، وهو الذي شرع لساكن سماواته من ملائكة ولأهل الأرض من أنبيائه، ثم بعثهم به فقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ **الشورى/13**.

---

1 - همام بن منبه: الصحيفة الصحيحة، ص3-4.

2 - القاضي أبي محمد الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي: أمثال الحديث المروية عن النبي ﷺ.

3 - محمد بن علي بن الحسن أبو عبد الله **الحكيم الترمذي**: الأمثال من الكتاب والسنة.

4- Yohanan Friedmann: FINALITY OF PROPHETHOOD IN SUNNI ISLAM , 184,185,186,167.

فبلغ رسول الله ﷺ رسالات ربه، ونصح لأمته، ومضى لأمره، وجاهد على حقه من خالفه وعاداه وابتغى سبيلا غير سبيله...فدين الله الذي خص أولياءه أولهم وآخرهم تام على ما بعث به نبيه ﷺ فإن الله ختم به الأنبياء، وقفى به الرسل[1].

وفي رسالة كتبها الخليفة الأموي الوليد بن يزيد/743-744م/لولاته عام/743م/قص الوليد مسار الخلاص الإلهي على النحو التالي: ((اختار الإسلام ديناً لنفسه، وجعله دين خيرته من خلقه، ثم اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس فبعثهم وأمرهم به، وكأن بينهم وبين من مضى من الأمم وخلا من القرون قرناً فقرناً من يدعون إلى التي هي أحسن، ويهدون إلى صراط مستقيم، حتى انتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد صلوات الله عليه، على حين دروس من العلم، وعمى من الناس، وتشتت من الهوى، وتفرق من السبل، فأبان الله به الهدى، وكشف به العمى واستنقذ به من الضلالة والردى...وجعله رحمة للعالمين، وختم به وحيه))[2].

الأمة: شأن هذه الأمة هو شأن الأمم السابقة، فكما أوحي إلى الأمم من قبل فاعتنقت الدين، وحملت الرسالة، فإن رسالة محمد النبي الرسول ﷺ تحتاج إلى الأمة التي تحفظها وتبلغها إلى الأمم الأخرى، هذه الأمة هي أمة النبي ﷺ، بعدها لا يحتاج العالم إلى رسالات وأنبياء فهي الحافظة لوحي الله والمكلفة بمتابعته وتبليغه،

---

1 - عبدالحميد بن يحيى مولى العلاء بن وهب القرشي: رسائل عبد الحميد الكاتب في العصر الأموي، رقم 17، ص 210-211.

[2] رسائل عبد الحميد بن يحيى، ص 311-312، رقم 4. وقارن بالرسائل، ص،256، رقم 22 وتاريخ الطبري II، 1757.

جاء في القرآن الكريم: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴿32﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ **التوبة/32 – 33**.

(قارن إعجاز القرآن[1]، لـ أبو بكر **الباقلاني**، ورسائل عبد الحميد الكاتب، ص 211رقم 17، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة[2]، وابن تيمية: رسالة إلى الملك ناصر في شأن التتار[3]).

وجاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ **الحجر/9**، وقارن دلائل النبوة 54/1 لـ أبو بكر **البيهقي**، هذه الأمة المختارة التي قال الله عنها في القرآن أنها خير أمة أخرجت للناس: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ **آل عمران/110**، هي في الاعتقاد السني أمة مبشر بها في التوراة جاء في الأثر: ((لما قرب الله موسى نجياً قال: رب إني اجد في التوراة أمة: خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله، فاجعلهم أمتي ! قال: تلك أمة أحمد)) [4و5].

1 - أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 48.

2 - محمد أبو الفضل إبراهيم ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، 241/8.

3 - ابن تيمية: رسالة إلى الملك ناصر في شأن التتار، ص9-10.

4 - أحمد بن عبد الله بن مهران **أبو نعيم الأصبهاني**: دلائل النبوة، 77/1-79-83، البيهقي: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، 336/1-340.

5 - القاضي عبد الجبار بن أحمد: تثبيت دلائل النبوة، 453-35212.

عن هذه الأمة قال رسول الله ﷺ: ﴿نَحْنُ الآخَرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، بَيْدَ أَنَّهُمْ أوتوا الكُتَّابُ مِنْ قَبْلِنَا، وأوتيناه مِنْ بَعْدِهِمْ﴾[1] و[2].

خلفاء الله في الأرض

العلماء: ما كان محمد النبي ﷺ مبلغاً لرسالات ربه وحسب، بل أنه مفسر وحي الله ايضاً، جاء في القرآن الكريم: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ **النحل/44**، فما ترك الله من شرعه ورسالاته شيئاً غامضاً إذ كل ما يهم الناس موجود في القرآن الكريم أو في سنة رسوله[3].

ولذا فإن طاعة رسول الله هي منزلة الطاعة لله عز وجلّ، جاء في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ﴾ **النساء/59**، وجاء: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ **النساء/65**.

(البيهقي: دلائل النبوة 3011-31، والبيهقي: معرفة السنن والآثار[4] والشافعي: الرسالة[5]، وانظر القرطبي[6]).

---

1 - عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الصمد **الدارمي**: مسند الدارمي رقم 20، باب 7،22112، أبو نعيم الأصبهاني: دلائل النبوة، 54/1، والبخاري: الجامع الصحيح، 38012، وابن ماجة: السنن 344/1.

2 - أحمد بن عمرو **ابن أبي عاصم**: الأوائل، بيروت 1987، حديث رقم 23، ورقم 126.

3 - البيهقي: دلائل النبوة، 45/1، وتلبيس ابليس لابن الجوزي، المقدمة، ص 11.

4 - البيهقي: معرفة السنن والآثار، 811-9.

5 - أبو عبد الله محمد بن إدريس **الشافعيّ** المطّلبيّ القرشيّ: الرسالة، 73-106.

6- Muhammad M. AL-Azami: On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence

ولكي تحمل الأمة الرسالة وتحفظها وتتابع حتى يوم القيامة، يكون عليها أن تطيع ايضاً أولئك الذين يحملون العلم النبوي، يرثونه، ويحفظونه، ويبلغونه، جاء في كلمة للرسول ﷺ: ﴿يَرثُ هَذَا الْعلْمَ منْ كُلِّ خَلَف عُدُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهلينَ وَانْتحَالَ الْمُبْطلينَ وَتَحْرِيفَ... مَنْ كُلُ خَلْفَ عُدُوله يَنْفُون عَنْهُ تَحْرِيفَ الغَالِينَ وَانْتِحَالَ المبطلين وَتَأْوِيلِ الجَاهِلَيْن﴾.

(ابن وضاح القرطبي: البدع والنهي عنها[1]، والخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث[2]، وابن بطة: الإبانة الكبرى[3]، وابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال[4]، وابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية[5]).

فالعلماء في آثار أهل السنة هم ورثة الأنبياء، وقد شدد أصحاب الحديث على هذا الاعتقاد وكتبوا فيه كثيراً، لكن السلطة السياسية لم تسلم لهم بذلك في القرنين الأولين للهجرة.

(البخاري: الجامع الصحيح[6]، والفسوي: المعرفة والتاريخ[1]، وأحمد بن حنبل: المسند[2] والأجري: أخلاق العلماء[3]، وابن سلام الإباضي[4]، وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله[5]،

---

1 - أبو عبد الله محمد **ابن وضاح القرطبي**: البدع والنهي عنها، ص14.

2 - أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت **الخطيب البغدادي**: شرف أصحاب الحديث، ص 28.

3 – أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَري المعروف بـ **ابن بَطّة العكبري**: الإبانة الكبرى، ص198 رقم 33.

4 – أبو أحمد بن عدي الجرجاني المشهور بـ **ابن عدي**: الكامل في ضعفاء الرجال، المقدمة، ص190-231.

5 – ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ص 85.

6 - محمد بن إسماعيل أبو عبد الله **البخاري** الجعفي: الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المشهور بـ صحيح البخاري، 2811.

انظر عن الصراعات حول ذلك: رسائل عبد الحميد الكاتب، ص 312، والطبري: تاريخ الطبري،1113-111213، وانظر أيضاً[6]).

ويبدو أن هذه الرؤية من جانب العلماء لدورهم بدأت في وقت مبكر نسبياً، اذ أن مفسر القرآن مجاهد بن جبر[7]/722 م/يذهب في تفسير الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ **النساء/59**، إلى أن أولي الأمر المقصودين هم العلماء.

وهو رأي عطاء بن السائب حسب الطبري في التفسير، أما الشافعي[8] فيقول: ((قال بعض أهل العلم أنهم أمراء سرايا رسول الله ﷺ))، وأما الجصاص فيذكر في كتابه **أحكام القرآن**[9]: ((أنهم العلماء والأمراء))، ويقول الخطيب البغدادي في

---

1 - يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي **الفسوي**: المعرفة والتاريخ، 40113-402.

2 - أبو عبد الله أحمد بن محمد **ابن حنبل** الشيباني الذهلي: المسند، 19615.

3 - أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ **البغدادي**: أخلاق العلماء، ص25-29.

4 - ابن سلام الإباضي: الإسلام وتاريخه من وجهة نظر إباضية، بيروت 1985، ص 74-45.

5 - أبو عمر يوسف **ابن عبد البر** بن عاصم النمري: جامع بيان العلم وفضله،4411-45.

6 - J.Van Ess: Les Randarites et la Ghaylaniyya de yordi iii, p.c rone, m, Hinds God's caliph 126,116-56.

7 - الإمام التابعي مجاهد **ابن جبر** القرشي المخزومي: تفسير مجاهد، 16211-163.

8 - الشافعي: الرسالة، ص79-81.

9 - أحمد بن علي **أبو بكر الرازي** الجصاص الحنفي: أحكام القرآن، 25612-267.

الفقيه والمتفقه: ((أن أولي الأمر هم العلماء))[1]،، وعنده أنهم الأمراء والعلماء، وعند ابن جماعة في كتابه **مختصر في فضل جهاد**، السلطان وقيل العلماء والأول أصح[2]، وعند الشيعة: أولو الأمر هم علي والحسن والحسين[3].

وترد في دواوين الحديث آثار ومرويات تحاول أن توضح كيف ألقي على عاتق العلماء بالذات هذا الدور الكبير. ففي أثر عند البيهقي أن رجلاً قال للصحابي عمران بن حصين: ((إنكم لتحدثونا بأحاديث لم نجد لها أصلاً في القرآن ! قال: فغضب عمران وقال للرجل: قرأت القرآن ؟ قال: نعم ! قال: فهل وجدت صلاة العشاء أربعاً ووجدت صلاة المغرب ثلاثاً والغداة ركعتين أربعاً والعصر أربعاً ؟ قال: لا ! قال: فعمن أخذتم هذا العلم ؟ ألستم عنا اخذتموه، واخذناه عن نبي الله ﷺ))[4].

وتأكيداً على هذا المعنى لمنزلة العلماء من القرآن والسنة يقول الشافعي في الرسالة: ((ليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة، فإن قال وما النص والجملة قيل: النص ما حرم الله وأحل نصاً، فإن قيل فما الجملة؟ قيل: ما فرض الله من صلاة وزكاة وحج، فدل رسول الله ﷺ كيف الصلاة وعددها ووقتها والعمل فيها، فإن قيل من أين فرض الله طاعة نبيه؟ قيل قوله

1- وقارن بجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، 2/36-3512، وابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص68.

2 - أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم **ابن جماعة** الحموي: مختصر في فضل الجهاد، ص 105.

3 – محمد بن يعقوب بن إسحاق **الكليني**: الكافي من أصول الدين، 286/1.

4 – أبي عمرو معمر بن راشد الأزدي مولاهم، **أبو عروة البصري**: الجامع، رقم 20474، البيهقي: دلائل النبوة 37-3511، والإبانة الكبرى لابن بطة، ص 232-236.

عز وجلّ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ **الحشر/7**، وقوله:﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾ **النساء/80**))[1].

إن هذا هو نهج تحمل الشريعة والعلم ونقلهما وتبليغهما، وقد جاء في الأثر عن الرسول ﷺ: ﴿أَلَا فَلْيَبْلُغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الغَائِبَ﴾[2و3].

يعطي هذا التصور السنة النبوية منزلة رفيعة باعتبارها الحلقة الوسطى التي لا غنى عنها بين القرآن وجماعة المؤمنين، والإشارة إلى السنة باعتبارها المرجع بعد كتاب الله تتكرر في الآثار المبكرة وإن لم يكن ممكناً معرفة مضامين المصطلح في تلك الحقبة الأولى، لكن هناك اشارة واضحة تعود إلى بداية عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان/644-656م/الذي بويع على العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ[4و5].

---

1 - الشافعي: الأم، 171/7، والبيهقي: معرفة السنن والآثار، 1/5-6.

2 - أبو سعيد إبراهيم ابن طهمان بن شعبة الخراساني الهروي: مشيخة ابن طهمان، ص 165، وشرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي، ص18، ومسند أحمد بن حنبل،37/415، وصحيح البخاري 38/1.

3 - أبو عبد الله محمد بن يزيد **ابن ماجة** الربعي القزويني: سنن ابن ماجة، 1/85 – 86.

4 - أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بـ **الماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص17، الطبري: تاريخ الطبري، 2786/1.

5 - M.M Bravmann: The spiritual background of early Islam,p128-129.

كما نجد شواهد مبكرة على منزلة السنة في رسائل أواخر القرن الأول ومطالع القرن الثاني الهجري، جاء في رسالة منسوبة إلى عمر بن عبد العزيز: إلى النفر الذين كتبوا إلي بما لم يكن لهم بحق في رد كتاب الله، وطعنهم في دين الله وسنة رسوله القائمة في أمته[1].

على أن هذا لا يعني أن مفهوم السنة، ومعانيها الشاملة كانا مكتملين منذ القرن الأول، بل لا بد من الانتظار إلى أيام الشافعي ليكتمل المفهوم وتتضح أبعاد المضامين، فقد بنى الشافعي نظاماً للأدلة الشرعية وضع السنة فيه باعتبارها الدليل الثاني أو الأصل الثاني الواجب اتباعه بعد القرآن بل مقارناً له أحيانا، وقد نظر الشافعي إلى جماعة المسلمين، الحافظة للقرآن، والحاملة للسنن باعتبارها جماعة الله المصطفاة فاعتبر إجماعها معصوماً لا يتسلل إليه الخطأ أو الضلال، ويستند القائلون بعصمة إجماع الأمة إلى أثر عن الرسول ﷺ جاء فيه: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضلالة﴾، وبذلك أتى الإجماع بعد القرآن والسنة كدليل ثابت، فاذا تعذر اللجوء إلى هذه الأصول الثلاثة على الترتيب في مسألة فقهيه يمكن عندها اللجوء إلى الاجتهاد الذي حصره الشافعي بالقياس، وقد اتبع السنيون أصول الشافعي هذه بشكل عام، وما طرأت خلافات إلا في بعض التفاصيل.

حزب الله والفرقة الناجية: إن جماعة المؤمنين المتروكة على الطريق الواضحة ليلها لنهارها لا يحيد عنها إلا هالك، تؤتي من داخلها وليس من خارجها، هكذا

1- رسالة عمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية، ص 43، نشر جوزف فإن اس، وابن وضاح القرطبي: البدع والنهي عنها، ص 30، والإبانة لابن بطة، ص352، ورسائل عبد الحميد الكاتب، ص 266 – 267.

يحدث الانقسام، وقد جاء ذكر لذلك في القرآن الكريم: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ **الأنعام/65**.

وجاء في الأثر أن رسول الله ﷺ سأل ربه أن لا يسلط على أمته عدواً من خارجها فأجابه إلى ذلك، وسأله أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فلم يجبه[1].

من هنا كانت تحذيرات رسول الله ﷺ لأمته من أن تستجيب لدواعي الفرقة والانقسام، ففي أثر عن رسول الله ﷺ يجيء فيه قول الرسول ﷺ: ﴿أُوصيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى بَعْدِي اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ﴾[2].

وفي هذا السياق المنذر المحذر يأتي الأثر المعروف بحديث افتراق الأمة والذي يرد فيه: ﴿افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتْ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ

---

1 - أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بـ **أبي بكر الطرطوشي**: الحوادث والبدع، ص 22-23، وأحمد بن حنبل: المسند، 240/5، التاريخ للفسوي، 362/1-363.

2- أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي المعروف بـ **أبي شامة**: الباعث على أنكار البدع والحوادث، ص 12-13، ابن وضاح القرطبي: البدع، ص 29-30.

فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْجَمَاعَةُ﴾[1] .

أما الفرقة الناجية حسب هذا الأثر فهم أهل السنة والجماعة، فهم الذين يحفظون الإسلام من البدع، وهم الذين يحملون الوحي والرسالة حسب اعتقادهم، ولن يكون بوسع الزنادقة والمبتدعة أن يفوزوا بتفرقة الكلمة في النهاية ذلك أن أهل السنة والاستقامة هم الطائفة المنصورة[2]، جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴿38﴾ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ **الحج/38- 39**.

البدعة: الصراع ضد المحدثات، في مسيرة الطائفة المنصورة نحو الفوز في الدارين هناك الصراع ضد البدع وأهلها، وفضح المبتدعة ضروري لكي لا يبعدوا الناس عن الطريق الصحيح، ذلك الطريق الذي قاد إليه رسول الله ﷺ، إن رسول الله ﷺ خطب فقال: ﴿إِنّ أَفْضَلَ الْحَدِيث كِتَابُ اللّه وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمّدٍ وَشَرّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ﴾[3].

---

1 - أبو عمرو الربيع بن حبيب بن عمرو **ابن الربيع** الأزدي العماني: الجامع الصحيح 31-41، ومسند أحمد 145/3، وكتاب السنن لابن أبي عاصم، رقم 63،64،65، وسنن ابن ماجة، رقم 3991-3992-3993، الحافظ إبراهيم بن موسى **الشاطبي**: الاعتصام، 38/3.

2- الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص 8-10.

3 - ابن وضاح: البدع، ص23-24، وأبو شامة: الباعث على أنكار البدع والحوادث، ص12، والإبانة لابن بطة، ص312-313.

وجاء عن أبي وائل شقيق بن سلمة/680م/عن ابن مسعود الصحابي/654م/أن ابن مسعود خط خطاً مستقيماً وخط خطوطاً عن يمينه وعن شماله[1] فقال: ﴿خَطَّ رَسُول اللّه ﷺ هَكَذَا فَقَالَ للخَطِّ المُسْتَقيمُ هَذَا سَبيلُ اللّه وَللخُطُوط الَّتي عَنْ يَمينه وَشَمَاله: هَذه سُبُلٌ مُتَفَرِّقَةٌ عَلَى كُلِّ سَبيلٍ منْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو إلَيْهُ وَالسَّبيلُ مُشْتَرَكٌ كَمَا قَالَ اللّه تَعَالَى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صرَاطي مُسْتَقيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيله ذَلكُمْ وَصَّاكُم به لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ الأنعام/153﴾.

ولمفهوم البدعة في المنظومة العقدية السنية وظيفتان، أولاهما العزل والتحديد: فهو يضع حدوداً بين رؤية أهل السنة لأنفسهم باعتبارهم الأرثوذكسية الملتزمة للطريق القويم، وبين سائر الآخرين من أهل البدع والأهواء، والثانية بين الوظيفتين تقع ضمن الشعائر والعبادات باعتبار أهل السنة لأنفسهم السائرين على الطريق القديم القويم في هذا المجال، فكل من التزم مجمل الشعائر والطقوس يظل في نظر السنة ضمن اطار الإسلام الجامع، ضمن الأمة، ومن وقع خارج أهل السنة لسبب ما ليس من الضروري أن يكون كافراً بل هو مبتدع، وللابتداع درجات كثيرة تقع تحت حدود الخروج من الأمة، فما دام المبتدع مصلياً مثلا فهو من الأمة وأن اختلف مع أهل السنة في كثير من الأمور.

1- البدع لابن وضاح، ص 31، والحوادث والبدع للطرطوشي، ص 25-26، والباعث لأبي شامة، ص 12، والإبانة الكبرى لابن بطة، ص 293-295.

ذلك أن الصلاة والأركان الأخرى جوامع تبقي ملتزمها أو معتقدها ضمن دائرة الإسلام، وضمن دائرة الأمة، وعنوان كتاب أبي الحسن الأشعري يوضح ما نقصده إذ عنوانه: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**.

أما جانب المصطلح والمفهوم المتعلق بالهوية، وبالتعبير عن الرؤية للذات، فهو جزء من الصورة التاريخية المتعلقة بظهور الإسلام والأمة ومسارهما في هذا العالم، وهذه الصورة التاريخية عن الدار تنقسم إلى ثلاث مراحل، المرحلة الأولى هي العصر الذهبي للنبي وخلفائه الراشدين الأوائل، وتنتهي هذه المرحلة بمقتل الخليفة عثمان/644-656م/، ويروى عن "أبي العالية"/ت93هـ/أحد مفسري القرآن الأوائل قوله: ((وتعلموا الإسلام فإذا تعلمتموه فلا ترغبوا عنه، وعليكم بالصراط المستقيم فإنه الإسلام، ولا تحرفوا الصراط شمالاً ولا يميناً، وعليكم بسنة نبيكم والذي كان عليه أصحابه قبل أن يقتلوا صاحبهم ومن قبل أن يفعلوا الذي فعلوا)) [1].

أدى مقتل الخليفة الثالث عثمان إلى اندلاع الفتنة الكبرى، وانقسام كلمة المسلمين، وظهرت نتيجة ذلك في نظر رجالات أهل السنة أربع فرق مبتدعة، ما لبثت أن تشرذمت من الداخل وولدت كل البدع الأخرى التي حفل بها تاريخ المرحلة الثانية من مراحل حياة الأمة: الخوارج الذين غادروا جماعة المسلمين، وكفّروا قيادتها السياسية، والرافضة الذين تبرأوا من الخلفاء الراشدين الأوائل ورفضوهم، والقدرية الذين نفوا أقدار الله وأنكروها، والمرجئة الذين أخرجوا

---

1 - أبو بكر عبد الرزاق بن همام **ابن نافع** الحميري اليماني الصنعاني: مصنف عبد الرزاق، ص367، ابن وضاح القرطبي: البدع، ص32، وابن بطة: الإبانة الكبرى، ص 299-300و338.

الأعمال من الإيمان، في هذه المرحلة التي شاعت فيها الفتن والمحن بدأ أهل السنة تكونهم وتمايزهم باعتبارهم في نظر أنفسهم الفرقة الناجية.

يقول الصحابي حذيفة بن اليمان/ت36هـ/ : ﴿كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللّه- صلى اللّه عليه وآله وسلم- عَنِ الخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَني، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّه، إِنَّا كُنَّا في جَاهليَّة وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللّهُ بهَذا الخَيْر، فَهَلْ بَعْدَ هَذا الخَيْر منْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلك الشَّرِّ منْ خَيْر؟ قَالَ: نَعَمْ، وَفيه دَخَنٌ، قُلْتُ: وَمَا دَخَنُه؟ قَال: قَوْمٌ يَهْدُونَ بغَيْر هَدْيي، تَعْرفُ منْهُمْ وَتُنْكرُ، قُلْتُ: فَهَلْ بَعْد ذَلكَ الخَيْر مَنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلى أَبْوَاب جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْها قَذَفُوهُ فيهَا قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّه صفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: هُمْ منْ بَني جلْدَتنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بأَلْسنَتنَا، قُلْتُ: فَمَا تأْمُرُني إن أَدْرَكَني ذلك؟ قَالَ: تَلْزَمْ جَمَاعَةَ المُسْلمينَ وإمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إمَام؟ قَالَ: فَاعْتَزلْ تلْك الفرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَ المَوتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلكَ﴾[1و2].

لكن البدعة ليست مفهوماً اصطنعه أهل السنة لأنفسهم بل كان موجوداً في بيئات القرنين الأول والثاني، وأدخله السنّيون في منظومتهم، وعلى أعتاب القرن الثاني الهجري يختلف معناه باختلاف السياق بثلاثة أشكال: فقد يكون معناه ما

---

1 - أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 1/271-272، البخاري: الجامع الصحيح، 4/372، والبدع لابن وضاح، ص 33-34، والمسند لأحمد بن حنبل، 5/386.

2 - أبو عبد اللّه **الحاكم** محمد بن عبد اللّه بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بـ **ابن البيع**: المستدرك على الصحيحين، 4/432-433.

هو مخالف للمتعارف عليه من الأخلاق والعادات، وقد يكون معناه ما هو مخالف للعرف الديني، وقد يكون معناه ما هو مضاد لسنّة رسول الله ﷺ[1].

ويظهر المعنى الثالث للبدعة «كمضاد لسنّة النبي ﷺ» بوضوح في الرسائل المنسوبة للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، لكن الباحثين مختلفون في صحة نسبة تلك الرسائل للخليفة المذكور.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: تلخّص الفرقة الناجية رؤيتها لنفسها، ودورها في هذا العالم بمبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ثابت في القرآن الكريم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ **آل عمران/110**، وفيه: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ **الحج/41**.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الإسلام ذاته، فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **الأعراف/157**، والقرآن يُنذر بمعاقبة أولئك الذين لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر:

---

1 – ابن الجوزي: سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد، ص67، قارن برسائل عبد الحميد الكاتب، ص 209، وفان اس: كتاب الإرجاء، ص21، والبدع لابن وضاح، ص 30-31، والإبانة الكبرى لابن بطة، ص 321-322.

﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾ **الأعراف/164**، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم ومسلمة، جاء في القرآن: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾ **التوبة/71**.

(قارن بمقاتل بن سلمان: الأشباه والنظائر[1]، وأبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الناسخ والمنسوخ[2]، والملطي: التنبيه[3]، والجويني: غياث الأمم[4]، والشوكاني: الأمر بالمعروف[5]).

فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي يواجه المسلمون به العالم، وهو الذي يسوغ الجهاد، كما أنه هو دعامة النظام الإسلامي في الداخل، وما دام هذا

---

1 - أبو الحسن **مقاتل بن سليمان** بن بشير الأزدي الخراساني البلخي: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، ص113-115.

2 - أبو عُبيد القاسم **ابن سلاّم** بن عبد الله الهروي البغدادي: الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، ص 101، وأبو يعلى: المعتمد، ص194-195، وأبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ص269-274.

3 - محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، **أبو الحسين المَلَطي** العسقلاني: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 37.

4 - إمام الحرمين **أبو المعالي الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، ص 176-177، وابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص139.

5 - القاضي محمد بن علي بن محمد **الشوكاني**: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ص52 -54.

المبدأ بهذه الأهمية فإنه اذا غودر لا تبقى وراءه من الإيمان حبة خردل، ومن تركه فقد غادر الإسلام كله[1].

ولقد جرت نقاشات مستفيضة حول من يملك حق وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان هناك من حصر هذا الحق بالسلطان السياسي، وكأن هناك من قصره على العلماء، لكن الرأي السائد ضمن أهل السنة أنه حق لكل مسلم وواجب عليه استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾ التوبة/**71**.

وتوجد في المصادر شذرات وآثار حول الصراعات التي دارت تجاه تلك المسألة المهمة، من ذلك القصة التي ترد عن المأمون الخليفة العباسي المعروف/813-833م/في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي/1111م/، فقد استدعى المأمون رجلاً إلى حضرته بلغه أنه كأن يأخذ لنفسه حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واحتج عليه بالآية القرآنية: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ الحج/**41**، والتمكين في نظر المأمون يعني السلطة السياسية أو الخلافة التي تنوب عن المسلمين في القيام بهذا الواجب، لكن الرجل استطاع أن يستشهد بالآية الأخرى القائلة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

---

1 - قارن بابن بطة: الإبانة الكبرى،212-213، والغزالي: إحياء علوم الدين، 2/270-272، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 15-17-18-26-28.

عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾ **التوبة/71**، وتمضي القصة قائلة أن المأمون اظهر اقتناعاً بحجة الرجل، لكن المسألة ما انتهت بهذه السهولة التي تشعر بها القصة، فالمعروف أن المأمون هو المسؤول عن امتحان عقائد الناس فيما عرف بالمحنة، وما كان يسلم بحريات الناس في الاعتقاد فكيف بالسياسة والاجتماع ؟![1].

وهناك جدل بين اثنين من العلماء حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشير إلى ذلك الصراع الذي كان، فقد سأل عبد الواحد بن زيد/177هـ-793م/الحسن البصري/110هـ/728م/عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفريضة هو ؟.

فقال: ((لا يا بني ! كان فريضة على بني اسرائيل فرحم الله هذه الأمة وضعفهم فجعله عليهم نافلة، لكن هناك رواية اخرى عن الحسن البصري نفسه تجعل من كلمة الحق أمام الجائر واجباً لا يجوز التنازل عنه)) ![2و3].

ويبدو من ناحية اخرى أنه كأن هناك بين العلماء من رأى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو حق العلماء وواجبهم لأنهم هم الذين يعرفون، فعن "سليمان بن موسى"/230هـ-844م/أنه سئل: ((من الآمرون بالمعروف والناهون عن

---

1 – الغزالي: إحياء علوم الدين، II/278-279.

2 - أحمد بن محمد **أبو بكر الخَلّال** البغدادي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص86.

3 – عبد الله بن حميد السالمي: الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب ابن عمرو الفراهيدي البصري، 2/291.

المنكر ؟ قال: نحن هم! نقول قال رسول الله ﷺ افعلوا كذا، وقال رسول الله ﷺ لا تفعلوا كذا))[1].

ومع نظم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن المنظومة السنية جرت إعادة تأويله وترتيبه، وجاء في حديث مشهور مرفوع إلى النبي ﷺ: ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)) [2و3و4].

أما الدرجة الثالثة والأخيرة وهي الاحتجاج القلبي فإنها تعتبر بمثابة الأمر البديهي للمؤمن ولذا اعتبرت الحد الأدنى الذي لا يجوز أن ينقص الإيمان عنه، وكذا الدرجة الثانية «الاجتماع اللساني) فإنها مباحة بل مندوبة بالنسبة لكل مؤمن، وهي من الأهمية بحيث يمكن أن يترتب عليها بلوغ منزلة الشهادة، جاء في الأثر عن النبي ﷺ: ﴿أَفْضَلُ الجهَاد كَلمَةُ حَقٍّ عنْدَ سُلْطَانَ جَائرٌ﴾، اذ يمكن لتلك المواجهة أن تؤدي إلى مقتل القَائل فإن حدث ذلك فهو استشهاد في سبيل الحق[5].

---

1 - الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص46، رقم 91.

2 - مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، 50/1، قارن الخلال: الأمر بالمعروف، ص89-90، والإنابة الكبرى لابن بطة، ص212-213.

3 - أبو داود: سنن أبو داود، 58/1، والمعتمد لأبي يعلى، ص 194-195، وإحياء علوم الدين للغزالي 277/2، والأمر بالمعروف لابن تيمية، ص 18.

4 - محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي: سنن الترمزي، 2612.

5 – أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 197، و إحياء علوم الدين للغزالي 2/273.

و تأتي الدرجة الأولى أو العليا وهي مقاومة المنكر باليد، أو انفاذ المعروف بهذه الطريقة، وهي في الإسلام السني خاصة في معظم الحالات بالحاكم، الذي يمكن أن يقوم بها بنفسه، لكن يمكن له أيضاً أن ينيب موظفاً عنه في تأدية ذلك هو المحتسب، و هذا الفهم يجعل المساحة المتروكة لأفراد المؤمنين غير المكلفين من جانب الحاكم محدودة أو ضئيلة، فهو يستطيع أن يريق الخمر، وهو يستطيع أن يكسر الكأس إن لم يكن نفيساً مرتفع القيمة، بل إن الغزالي يبيح للفرد المؤمن أن يقوم بدور محطم الصور والتزيينات غير المشروعة[1].

على أن الغزالي يبدو مبالغاً في حماسته لضرب المنكر في هذا الصدد إذ أن العلماء الآخرين يظهرون حساسية شديدة وحرصاً واضحاً عند الاضطرار لإنفاذ ذلك المبدأ، فلبس مسموحاً للناهي عن المنكر أن يتجسس على الناس.

أو أن يتسلل إلى منزل، أو أن يفتش تحت الثياب أو يكشف أغطية الأوعية و الأدوات، أو أن يستعمل الحيلة و العنف في الوصول لكشف المنكر و فضحه، كما أن السباب ليس مشروعاً في هذا الشأن.

وتشير رواية عن أحمد بن حنبل و تلامذته إلى الحدود التي لا ينبغي تخطيها، والصيغ التي ينبغي استعمالها : سئل أبو عبد الله عن الأمر فقال: كان أصحاب عبد الله يقولون مهلاً رحمكم الله مهلاً[2].

---

1 – انظر أبو بكر الخلال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 134 – 135، و أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 195، وإحياء علوم الدين عند الغزالي، 2/279.

2 – انظر: الخلال: الأمر بالمعروف، ص 97-98، و الغزالي: الإحياء 2/77، و ابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 17و29 – 31، و أبو يعلى: المعتمد ص 196 – 197.

فالمقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يجلب نفعاً بالجماعة المؤمنين ويجنبها الأسوأ لذا لا يصحّ أن يؤدي إلى عكس المقصود منه، ومن هنا لا يجوز أن يحدث تصرف يؤدي إلى ثوراتٍ أو انقسام أو شرذمة، لذا ليس من الجائر الثورة على الحاكم الجائر ما دام ملتزماً بمبادئ الإسلام الأساسية[1].

فالفتنة «الحرب الأهلية هي أفظع ما يمكن أن يحدث لجماعة المسلمين»، وهناك أحاديث وآثار كثيرة تحذر من شقّ عصا الطاعة أو تقسيم كلمة الجماعة، من تلك الأحاديث النبوية الشريفة: ﴿مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً﴾[2].

أما المعروف فالمعني به في المجتمع القبلي أعراف القبيلة الملزمة، ويرى Serjeant أن: ((صحيفة المدينة ينسب وضعها إلى النبي ﷺ هي وثيقة من هذا النوع))[3].

السلطة: لا حكم إلا لله تقع المسؤولية الرئيسية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام السني على عاتق السلطة السياسية، وقد اختلف المسلمون منذ

---

[1] - انظر الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص15، والخلال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص93-94، والغزالي: إحياء علوم الدين، 2/277، 280، 287، 292.

[2] - انظر البخاري: الجامع الصحيح، 4/385، ومسند أحمد 5/344، وسنن الدرامي، 2/158، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 270-277-281-304، وابن تيمية: خلاف الأمة، في مجموعة الرسائل المنيرية 4/117، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، المقدمة، ص13: ((وقد وضعت هذا الكتاب محذراً من الفتنة)).

3 - S.R.B Seerjeant: The Sunnah Djamia, BSOAS, 1978, p26.

القرن الثاني الهجري تقريباً فيما يتعلق بمسألة السلطة إلى تيارين رئيسيين، يقول أحدهما بطبيعة كارزماتية للسلطان أو الإمام، وهو التيار الشيعي، بينما يرى التيار الأخر – وهم المعتزلة وأهل السنة- إن الإمامة هي نتاجُ عقد اجتماعي، فالنبي ﷺ حسب اعتقاد هؤلاء أو صورتهم التاريخية لم يعيّن خلفاً له، بل ترك الأمر للجماعة الإسلامية فليس هناك تكليف الهي فيما يتصل بهذا الأمر، ونجد أول صياغة منتظمة لهذا الراي في عمل تاريخي معتزلي مبكر اسمه **أصول النحل** الذي جاء فيه: المعتزلة كلها صنفان أوجبوا الإمامة...وصنف أنكروا وجوب الإمامة وزعموا أن للمسلمين أن يقيموا إماماً ولهم أن لا يقيموه، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر، وزعموا أن الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كل إنسان في خاصة نفسه، فاذا حدث أمر يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع يد السارق وجلد الزاني وجهاد العدو نظروا إلى رجل من خيارهم فيقيموه لذلك، فاذا أنقضى ذلك الفرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنما هو رجل من المسلمين، وأضلهم في هذا أن النبي ﷺ توفي ولم ينّصب للناس أماماً، قالوا: ((فلو كانت الإمامة من عقد الدين كان النبي ﷺ قد نصب للناس إماماً ونص عليها كما نص على القبلة والصلاة والزكاة))[1]، وزعموا أن حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ المماليك لأن النبي ﷺ لم يكن ملكاً ولم يملّك على أمته أحداً، قالوا: ((والملك يدعو إلى الغلبة والاستئثار، وفي الغلبة والاستئثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضا بأحكام المملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة، قالوا: وخلع الملك عند

[1] - قارن بالتمهيد للباقلاني، ص163

وقوع الأحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدم وتعطيل الأحكام))، ويذهب أبو بكر الأصم المذهب نفسه[1].

هذه الحجج التي تستخدم لإضعاف فكرة ضرورة السلطة وارتباطها بالإسلام، قادت عند أهل السنة إلى نتائج مختلفة، فالسلطة «أي الإمامة» عند أهل السنة صارت ضرورية أو واجبة بسبب الإجماع عليها، ثم أن طاعة الإمام المتفرعة على ضرورة السلطة اكتسبت طابعاً شبه ديني[2و3و4].

وهناك عبارة منسوبة إلى الإمام عليّ بن أبي طالب حين واجهته المحكمة الأولى بصرخة: لا حكم إلا لله، فأجاب: ((كلمة حق أريد بها باطل، لابد للناس من أمير، يقاتل العدو، يقسم الفيء، ويأخذ للضعيف من القوي))[5و6].

---

1 - قارن بالأشعري: مقالات الإسلاميين 149/2، والبغدادي: أصول الدين، ص 271، والفَرق بين الفِرق، ص 150، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص3

2 - قارن بتاريخ الطبري 1829/I،1735/II، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص3-4، ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، 48-49.

3 - ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص101- 105و 45.

4 - R J McCarthy: Theology of Al-Ashari, p250.

5 - قارن بعبد الرزاق الصنعاني: المصنف، 149-150، و أبو العباس محمد بن يزيد **المبرد**: الكامل: الكامل، 206/3، محمد أبو الفضل إبراهيم **ابن أبي الحديد**: شرح نهج البلاغة 307/2، وهناك رواية أخرى لقول الإمام علي في أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ص331-333.

6 - H.laoust: la classification dans la Earq31.

وهناك قول ينسب للخليفة الثالث عثمان بن عفان نصها : ((أن الله ليزَعُ بالسلطان ما لا يزَعُ بالقرآن))[1]، ويبلغ التأكيد على ضرورة السلطان الذروة في أثر مرفوع إلى النبي ﷺ جاء فيه: ((ولا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاء إلا أمّروا عليهم أحدهم))[2].

والخليفة شأنه في العلم مثل شأن العلماء، لذا يستطيع اذا تأهل لذلك أن يمارس الاجتهاد مثلهم تماماً في استنباط الأحكام بطرائق أصول الفقه المتعارف عليه، لكن لا يملك حق التشريع، وهو يستطيع استخدام سلطته في حراسة الدين، وسياسة الدنيا ويعني هذا أنه من ضمن صلاحياته اتخاذ القرارات بالحرب والسلم، وادارة الأموال العامة، وتعيين الولاة والموظفين وعزلهم[3].

إن الوصول إلى السلطة العادلة الشرعية عند أهل السنة ليس من صنع مصطفين مهديين، بل هو نتاج المسؤولية المشتركة لجماعة المسلمين[4].

---

1 - قارن بالجويني: غياث الأمم والتياث الظلم، ص 17

2 - غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك خزانة الكتب والأبحاث، ص 89، أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنة، باب رقم 9.

3 - عبد الله بن المقفع: رسالة الصحابة، فقرة رقم 17، الماوردي: الأحكام السلطانية ص3.

4 - ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 48.

مع بدايات القرن الحادي عشر الميلادي كان الوعي السني بالذات، والإحساس بالمسؤولية عن الإسلام والأمة قد استتب، في هذه الفترة بالذات سأل "الباقلاني" نفسه سؤالاً افتراضياً عن الوضع فيما لو استولت فئة على الأمور، واعتبرت أنه من حقها مادامت مسيطرة أن تحدد مصائر الخلافة، على ذلك يجيب الباقلاني نفسه:... قام الدليل على أننا أهل الحق... دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من المنسوبين إلى الأمة، فإن تمكنا من ذلك حملناهم على الانقياد لمن نعقد له، فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنا نحن في دار قهر وغلبة، وأن أنحاز أهل الحق إلى فئة ونصبوا حربا وراية وعقدوا لرجل منهم، كأن هو الإمام دون غيره من أهل الضلال[1].

في الوقت نفسه جمع الخليفة القادر بالله تحت راية الاعتقاد القادري القائل أن الخلافة هي شرعية، وينهى بيانه العقدي بالعبارة التالية:.. هذا من تمسك به كان على الحق المبين، وعلى منهاج النجاة من النار ودخول الجنة أن شاء الله[2].

---

1 - أبو بكر البقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص181 ص181.

2 - أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والامم، 8/111.

السلفية لغة واصطلاحاً

يقول ابن منظور في مادة سلف:

سلف: سلف يسلف سلفاً وسلوفاً: تقدم، والسالف: المتقدم: والسلف والسليف والسلفة الجماعة المتقدمون وقوله عز وجلّ: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفاً وَمَثَلاً لِلْآخِرِينَ﴾ **الزخرف/56**، وقال الفراء: ((يقول جعلناهم سلفاً متقدمين ليتعظ بهم الآخرون)).

ويقول الجوهري: ((سلف يسلف سلفاً مثال طلب يطلب طلباً، أي مضى والقوم السلاف: المتقدمون، وسلف الرجل الرجل: آباءه المتقدمون، والجمع أسلاف وسلاف، والسلف أيضاً: من تقدم من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل، وأحدهم سالف، وقيل، سلف الإنسان من تقدمه بالموت من آبائه وذوي قرابته، ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح))[1].

قال ابن فارس: ((سلف: -س ل ف-، أصل يدل على تقدم وسبق، فالسلف الذين مضوا والقوم السلاف: المتقدمون))[2].

---

1 - محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين **ابن منظور**: لسان العرب، ج6، ص 330-331، دار احياء التراث العربي، بيروت ط1 1988م.

2 - أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، مادة سلف.

وفي أنساب السمعاني: ((السلفي بفتح السين واللام في آخرها الفاء، هذه النسبة إلى السلف، وانتحال مذهبهم حتى عرفت به جماعة))[1]، وقال ابن الأثير في كتابه **النهاية في غريب الحديث**: ((سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح))[2].

والسلف شرعاً: كل من يقلد ويقتفي أثره في الدين كأبي حنيفة وأصحابه فإنهم سلفنا، وأما الصحابة فإنهم سلفهم، وأبو حنيفة من أجلاء التابعين[3]، والسلفية فرقة من الإمامية، وهم الإخبارية[4].

والخلاصة فالمعنى العفوي لكلمة «سلف» نسبي يمكن أن تتعاوره الأزمنة المتوالية كلها، فهو مثل كلمة قيل، اذ أن كل زمن الأزمان سالف بالنسبة للأزمنة الآتية في أعقابه، وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته من خلال هذه التعاريف يظهر أن السلف لغة، تعني التقدم الزمني فكل زمن من الأزمان سالف بالنسبة إلى الأزمنة الآتية في أعقابه وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته ومرت من قبله[5]، لكن الاختلاف ظهر في تحديد مفهومه الاصطلاحي وربط ذلك بفترة زمنية محددة اطلق عليها اسم السلف، والمعنى الاصطلاحي المستقر لهذه الكلمة.

---

1 - علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص15-16.

2 - عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف **بابن الأثير**: النهاية في غريب الحديث 2/190، المطبعة الخيرية القاهرة.

3 - محمد بن علي ابن القاضي محمد الفاروقي الحنفي **التهانوي**: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة سلف.

4 - علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ص 16.

5 - د. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق ص9.

هي القرون الثلاث الأولى من عمر هذه الأمة الإسلامية[1]، وذهب غيره إلى اتفاق رأي العلماء بأن السلف يراد بهم الصحابة رضي الله عنهم والتابعون عليهم رحمة الله، وتابعو التابعين رحمهم الله[2] وقيل ما قبل الخمسمائة[3].

أما المراد بمذهب السلف فيقول أحمد بن حجر: ((ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم وما كان عليه أعيان التابعين لهم بإحسان وما كأن عليه اتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين وتلقى الناس لكلامهم خلفاً عن سلف، كالأئمة الأربعة والسفيانيين والليث بن سعد، وابن المبارك النخعي، والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن، دون من رمي ببدعة أو شهر بلقب غير مرضي مثل الخوارج والروافض والمرجئة والجبرية والمعتزلة وسائر الفرق الضالة[4] التعاريف التي ذكرنا لا يشير فقط إلى مرحلة زمنية معينة اختلف في تحديدها، وإنما ارتبطت هذه الفترة الزمنية بمفهوم آخر هو الذي أعطى للفظ "السلف" و"السلفية" مفهومه الاصطلاحية وهو الخيرية، وهذا المفهوم إنما استنبط من حديث رواه كل من البخاري ومسلم، فعن عبدالله بن مسعود قال رسول الله ﷺ: ﴿خَيْرُ النَّاس قَرْني، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجيءُ أَقْوَامٌ تَسْبقُ شَهَادَةُ أَحَدهمْ يَمينَهُ، وَيَمينُهُ شَهَادَتَهُ﴾، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم بيمينه ويمينه شهادته، فالخيرية عنصر موضوعي وليس شكلياً، فكل من توفرت هذه الصفة بالنسبة لمن تأخر عنه هو من السلف الصالح ينطبق ذلك

---

1 - البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي.

2 - د. عبد الحليم محمود: السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص 9-10.

3 - علي حسين الجابري: عند الشيعة الاثنا عشرية عند الشيعة الاثنا عشرية، ص 17.

4 - دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، نقلاً عن العقائد السلفية لأحمد بن حجر آل بو طامي، ص11.

على العز بن عبد السلام والشاطبي وإمام الحرمين والغزالي وابن حزم وغيرهم، يقول الشاطبي: ((المجتهد الحق فيه من النبوة ولو لم يكن نبياً))، وكل ما هنالك إن معيار الثلاثة قرون أو الخمسة قرون مجرد قرينة بسيطة لا ترقى إلى مستوى القرينة القاطعة كما يقول بذلك كما يقول بذلك رجال القانون كما لا يمكن أن ننصرف إلى كل شخص عاش تلك الحقبة كما سنحدده في البحث الآتي:

السلفية الأم-السلف الصالح

«سماتها، خصائصها»

انطلاقاً من الحديث النبوي الشريف السابق عن الخيرية، فالرسول ﷺ جعل خير الناس وأفضلهم معاصر له، والذين يلونهم، ثم الذين يكونهم، ولا عجب فقد أعدوا وتربوا وتخلقوا وسكبوا سكباً وأفرغوا إفراغاً على يد تجربة النبوة وحكاتها ونورها الساطع، والملاحظ أن هذه «الأفضلية والخيرية» التي ذكرها الحديث، مطلقة وتشمل كل من عاصر الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين دون تحديد، فهل يشير الحديث ضمناً إلى فئة أو شريحة متميزة من الناس لها مواصفات معينة، هي التي تستحق الأفضلية وتنسب إلى الخيرية[1].

وبمعنى الأكثر وضوحاً وصراحة، هل تأخذ بمعيار شكلي يعتمد قالب العصر ووعاءه، أم بمعيار موضوعي يعتمد التنشيئية والتربية، وبالتالي ليس العصر إلا المستوعب الملتقي للآثار التربية ؟؟ أما الجمهور فيرون أن الخيرية ثابتة لأفراد هذه القرون الثلاث جميعاً، على اختلاف درجاتهم وتفاوتهم في الصلاح والاستقامة، فقد ذهب ابن عبد البر، إلى أنها ثابتة لمجموعة المسلمين في تلك العصور الثلاث، أما الأفراد فقد لا تنطبق الخيرية على بعضهم، بل قد يأتي فيمن بعدهم من هو أفضل

---

1 - السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي للبوطي، ص1.

منهم[1]، فابن عبد البر يتصور المسلمين في مجموعهم يكونون شخصاً عاماً تتصرف إليه ألق النبوة، وبعكس الأفراد الذين لهم شيمهم الخاصة ذلك أن عصر الرسول ﷺ أو قرنه والقرنين اللذين تلياه، هي أفضل القرون في تاريخ الإسلام والمسلمين[2] على أن مفهوم السلف «وإلى حدود القرن الرابع الهجري» لم يكن له سمات واضحة، جلية ومحددة في العقائد والسلوك، من التزم بها نسب إلى السلف، وإنما ارتبط مفهومه وازداد استخدامه والإشارة إليه عندما بدأت معالم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسة والدينية تتغير عما كان عليه مجتمع الرسول ﷺ وصحابته.

لقد أنطلق العرب المسلمون من الجزيرة العربية مبشرين بالإسلام وفاتحين الدول، وما كاد القرن الأول يلفظ أنفاسه الأخيرة حتى أصبح العرب الفاتحون، الزعماء الجدد لعدد كبير من المجتمعات والقوميات المختلفة الأعراق والأديان، فكأن أن بدأ التغير ينساب بسرعة كبيرة إلى حياة ذلك العربي المؤمن وظهرت معالم التحول واضحة في المدن الجديدة التي اختارتها القيادات الإسلامية والعربية لتكون حواضر المدينة الجديدة.

لقد بدا هذا التحول الشامل وكأنه انسلاخ عما ألفه العرب المسلمون الأوائل من أساليب الحياة، والتي ربط البعض بينها وبين تعاليم الدين الجديد، فشكل اللباس وطريقة الأكل والمسكن التي كان عليها الرسول ﷺ وأصحابه الأّول، بدأت

---

1 - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري على صحيح البخاري 7/4، طبعة المليمنية وانظر السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، بيروت، 2008، ط2، ص23.

2 - روى البخاري ومسلم عن أنس بن مالك: ﴿اصْبِرُوا، فَإِنَّهُ لاَ يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ﴾، ومع ذلك، فماذا عن الحاضرة الحديثة وقيامها على فكرة التقدم لا سيما العقلي والمادي، ومن جهة أخرى إذا كانت البشر تسقط في منحدر الانحطاط فما هي النهاية، وهل نأخذ بمفهوم انحداري للتاريخ يأخذ بنا إلى مفهوم تراجعي على كافة مستويات الحياة؟؟.

تخسر وتتراجع لحساب طرق وأساليب حياة جديدة مستوحاة من طرائق الحياة لدى الأمم المفتوحة، التي اعتنق أغلب سكانها الإسلام وأصبحوا يشكلون المجتمع الإسلامي الكبير.

لقد انطلقت منذ ذاك الحين دعوات ونداءات من طرف بعض الناس تنبه لهذا التحول وتحذر منه، وتدعو للرجوع إلى ما كان عليه الرسول ﷺ ومجتمع الصحابة الأّول.

فأمام حركة الترف والتنعم بملذات الدنيا وخيراتها، من امتلاك للمزارع الكبيرة، وبناء الدور والقصور الفخمة، واقتناء الجواري والعبيد والخدم والحشم...الخ، ظهر تيار مناهض لهذه المظاهر وندد بها، وهناك محاورة بين الإمام الصادق وسفيان الثوري – وكلاهما ينتسب لعصر التابعين – تظهر لنا عدم تقبل الكثير من المسلمين بعض العادات الجديدة في الملبس والمأكل والمسكن، فقد دخل سفيان الثوري على الإمام جعفر الصادق عليه السلام وكان عليه جبة خز دكناء وأخذ ينظر متعجباً، فقال لي: ((يا ثوري، مالك تنظر إلينا، لعلك مما رأيت ؟ قال فقلت: يا ابن رسول الله ليس هذا من لباسك ولا لباس آبائك، فقال لي: يا ثوري، كان ذلك الزمان مقفراً مقتراً ثم حسر عن ردن جبته، وإذا تحتها جبة صوف بيضاء، وقال: يا ثوري لبسنا هذا لله «وأشار إلى جبة الصوف»، وهذا لكم «وأشار إلى الخز) فما كان له أخفيناه، وما كأن لكم أبديناه))[1].

من خلال هذه المحاورة التاريخية بين اثنين من أقطاب السلف يتبين لنا مدى التحول الذي بدأ يتجلى في الحياة الاجتماعية العامة لدى المسلمين، فلبس الخز من طرف الأمام الصادق، إنما هو مسايرة لما عليه الأغلبية في لباسهم، ونحن نعلم أن من الصحابة من لم يكن يلبس إلا المرقع من خشن اللباس وذلك للفقر

---

1 – أسد حيدر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، م2 ص 302.

الذي عاشه المسلمون الأوائل قبل الانتصار الكبير للإسلام، لذلك استنكر سفيان هذا اللباس وقال للإمام الصادق ليس هذا من لباسك ولا لباس آبائك[1].

لقد شهد عدد من المحدثين والفقهاء الاختلاف الذي سرى وتعمق في الحياة العامة للمسلمين والعرب منهم بالخصوص، وكيف أنهم ابتعدوا كثيراً عما كان عليه السلف الصالح، كل ذلك وغيره جعل الدعوة إلى اقتفاء أثر السلف الصالح من «الصحابة والتابعين» تأخذ بعداً آخر، أكثر عمقاً وأبعد أثراً، فقد خطا المجتمع الإسلامي أشواطاً بعيدة في المدينة، جعل الدعوة لتقليد السلف في ملبسهم وسلوكياتهم العامة، خطاً أو تياراً خاصاً متميزاً في الوسط الإسلامي بجانب التيارات الأخرى، لكن هذه الدعوة ستأخذ ابتداء من القرن الرابع الهجري بعدا فكرياً ونظرياً، بالإضافة للدعوة إلى الالتزام بما كان عليه الصحابة من مظاهر خارجية تمس الحياة اليومية الاعتيادية من ملبس ومأكل، إلى اقتناء وتقليد آرائهم ومذاهبهم الفكرية والاعتقادية.

لقد كانت هذه الحركة بداية تفجر الاختلاف الكبير حول مفهوم السلف وتحديد الفترة الزمنية التي يمكن أن يطلق عليها ذلك ومن هم الرجال الذين سنقتفي أثرهم ونعتنق آراءهم ومذاهبهم ؟، وهل يعتبر العلماء والفقهاء ممن ظهر مؤخراً ولم يلتق بالتابعين سلفاً يمكن الاقتداء بهم، وقد أصبح للكثير منهم مكانة علمية مرموقة سواء في الفقه أم في الحديث وباقي العلوم الإسلامية، كما حازوا احترام العامة فقلدوهم في كل ما يذهبون إليه من أفكار وفتاوى فقهية، وإذا كانت الخيرية قد اعتبرت في القرون الأولى خاصة، بنص الحديث النبوي، فما قولنا فيمن جاء بعد تلك القرون.

---

1 - السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص26.

إن تحول التقليد والاقتداء بالسلف وتطوره من مفهوم المتابعة السلوكية إلى المتابعة في الاعتقادات النظرية والفكرية، فجر عدة مشاكل نظرية وعملية خصوصاً مع ظهور تيار خاص، اتخذ من هذه المتابعة أو التقليد مذهباً مميزاً غني عن باقي التيارات والفرق التي كانت تموج بها الساحة الفكرية الإسلامية ومن بين الأسئلة الأكثر حرجاً والتي لم تجد لها جواباً متكاملاً ومقنعاً ما يخص تجديد مفهوم مصطلح سلف ودلالاته العملية والواقعية.

ما المقصود بالخيرية التي ذكرها الحديث، على فرض صحته؟ وهل هذه الخيرية يقصد بها بيان المنزلة الخاصة للذين عايشوا الرسول ﷺ من الصحابة ومن عايشهم من التابعين، الذين أتوا بعدهم، لتوجيه الأنظار والتدليل على إتباعهم واقتفاء أثرهم في كل ما قصدوه من فعل أو قول؟.

لقد كان في الصحابة والتابعين المنافقون والفسقة، ومنهم من انحرف زمن الرسول ﷺ، ومنهم من انحرف بعد، واشتهر من بينهم الوضاعون والكذبة وارتد البعض منهم عن الإسلام وأصبح كافراً معلناً العداوة للإسلام وأهله !؟[1]، وقد توزع الصحابة في الأمصار وأحدثوا كثيراً من القضايا التي اختلف حولها المسلمون، وحارب بعضهم بعضاً، ومن ثم فمفهوم السلف إذا قصد به الصحابة أو التابعون لهم، لابد وأن يختص به جماعة منهم، من استقام على الإسلام، ولم يبدل تبديلاً حتى لقي ربه.
لقد اختلف في تحديد الفترة الزمنية التي وجد فيها هؤلاء السلف، فإن كان بعضهم قد حصرهم في التابعين «و هؤلاء و لم يكن أحد منهم حياً أواخر القرن الثالث» فقد ذهب بعضهم الآخر إلى اعتبار السلف من عاش قبل القرن الخامس، ومنهم من أعطى مفهوم السلف بعداً نظرياً لا علاقة له بالزمن أو بفترة زمنية محددة، فكل من سلك طريقاً معيناً من الأصول أو الفروع و برع فيه حتى أصبح

1 - السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص 28.

رائداً و اتبعه الناس و قلدته العوام فهو من السلف، و أن كان هؤلاء قد وضع له محددات خاصة لا علاقة لها بالمفهوم الحقيقي للاقتداء السلفي، و أنما لها علاقة و ارتباط بالصراعات السياسية و المذهبية، و أثر ذلك على نشوء الفرق و الحركات.

و إذا كان السلف هم المسلمون الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى، فذلك لن ينجم عنه إلا الإيمان بكل الفرق و المذاهب و الحركات التي ذكرها "الشهرستاني" في ملله و نحله، و حاول جهده أن يوصلها إلى ثلاثة و سبعين فرقة، ليخرج منها فرقة أهل السنة و الجماعة باعتبارهم الفرقة الناجية التي ذكرها الحديث[1].

لقد ظهرت فرق كثيرة في القرن الأول أو الثاني و الثالث، بالإضافة إلى أحداث أليمة متمثلة في حروب دامية أكلت الأخضر و اليابس، شارك فيها الصحابة والتابعون و تابعو التابعين، أي ظهرت و نشأت في عهد السلف، و تحت إمرة من يعتبرون من أعاظم السلف، وسفكت فيها دماء الكثير من السلف الصالح، و هكذا فقد حجبت بريق المعيار العام الشكلي الذي ألمعنا إليه، و لم يعد معياراً صالحاً لسير مفهوم السلف الصالح.

لقد ماجت القرون الثلاث الأولى بفرق ومذاهب كفرت بعضها بعضاً واستحل كل فريق دم ومال وعرض الأخر، وادعت كل فرقة أنها على ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، وأن غيرها منحرف ضال أما أصحاب الحديث وجامعي السنن فحدث ولا حرج، فمذاهبهم الأصولية والاعتقادية بعدد الأحاديث التي رووها ودونوها في كتبهم.

---

1 - روي عن الرسول ﷺ ﴿افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتْ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْجَمَاعَةُ﴾، ويبدو لنا – على ما نرى عقلاً ومنطقاً و عدلاً- أن رائحة الفكرة للسياسة تفوح من أردان هذا الحديث، و قد استغل هذا الحديث استغلالاً ملحوظاً، فراحت كل فرقة تستغله و تسخره لمآربها ومصالحها.

لقد صور لنا ابن قتيبة كل ذلك بقوله: ((وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحدث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين وبالاتباع قاهرين يداجون بكل بلد ولا يداجون ويستتر منهم بالنعل ولا يستترون، ويصدعون بحقهم الناس ولا يستغشون، لا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا ولا يتضع فيه إلا من وضعوا ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين ولا فرعاً في جهلها سعة وفي العلم بها فضيلة، فنما شرها وعظم شأنها، حتى فرقت جماعتهم وشتت كلمتهم ووهنت أمرهم وأشمتت حاسديهم، وكفت عدوهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم فهو دائب يضحك منهم ويستهزئ بهم حين رأى بعضهم يكفر بعضاً وبعضهم يلعن بعضاً، ورآهم مختلفين وهم كالمتفقين ومتباينين وهم كالمجتمعين))[1].

وهناك نص آخر أورده عبد الله ابن حنبل في كتابه «السنة» يلقي الضوء على عقائد أهل الحديث، وما أصابها من تهافت وتناقض وانتقائية يقول: ((حدثني يحيى ابن أيوب، حدثنا أبو حفص الأبّار، حدثني شيخ من قريش عن الشعبي قال: أرجئ الأمور إلى الله ولا تكن مرجئاً، وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر ولا تكن مرورياً، وأعلم أن الخير والشر من الله ولا تكن قدرياً، قال يحيى بن أيوب وحدثني رجل كان إلى جنب الأبّار، أن الشعبي قال: مع هذا وأثبت صلاح بني هاشم ولا تكن شيعياً))[2].

---

1 - عبد الله بن مسلم **ابن قتيبة الدينوري**: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، دار الكتب العلمية، بيروت ص12.

2 - عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1985م، ص227-228.

ولقد سئل الحسن البصري «وهو تابعي ومن أقطاب السلف» عن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة فأجاب سائله قائلاً: ((لقد سألت عن رجل كأن الملائكة ادبته وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه، إن عالماً جليلاً «كما يقول الدكتور الشكعة» مثل الحسن البصري لا يمكنه أن يصف عمرو بن عبيد بهذه الأوصاف لو كان فيه قيد شعرة من انحراف في مذهبه واعتقاده))[1].

من جماع ما تقدم فالمقصود بالسلفية هم أولئك الذين ظهروا في القرن الربع الهجري وكانوا من الحنابلة، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد ابن حنبل الذي أحي عقيدة السلف، وحارب دونها، ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، أحياه شيخ الإسلام "ابن يتيمة" وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أموراً أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية – ومازال الوهابيون ينادون بها[2]، يتبين من خلال هذا التعريف الذي وضعه أبو زهرة، بأن دعاة السلفية أو مذهب السلف هم شريحة من أتباع المذهب الحنبلي ونقول شريحة، وليس جميع أتباع هذا المذهب، لأن هذه الفئة التي سمت بنفسها بالسلفية لها آراء وأفكار ومذهب خاص في الأصول والعقائد، وأحمد بن حنبل يعتبر أحد الأئمة الأربعة المقلدين في الفقه، وليس له في العقائد أو الأصول مذهب خاص به، لذلك كان أغلب مقلدي هؤلاء الأئمة

---

1 – د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية للطباعة والنشر، وبيروت، ص497.

2 – محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 311.

الأربعة وأحمد بن حنبل من ضمنهم، ينتمون عقائديا إلى المذهب الكلامي الممثل بشقيه الأشعري والماتريدي مذهب أهل السنة والجماعة في الأصول[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان جلّ الحنابلة في الأصول على عقيدة مذاهب أهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية؟.

الجواب بالنفي، فقد كان الحنابلة ومن باقي المذاهب الفقهية الأخرى، موزعين على عقائد شتى ومذاهب أصولية مختلفة، فمنهم من كان أشعرياً، ومنهم من كان صوفياً، يؤمن بعقائد وحدة الوجود وغيرها من عقائد الصوفية، ومنهم مفوضة يتبعون بعض السلف في مواقفهم وآرائهم العقائدية، ومنهم – وهم الغالبية كانوا كما أجمعت عليه كتب علم الكلام والعقائد والتاريخ –حشوية، حيث كثر فيهم وفي الغالبية أصحاب الحديث الاعتقاد بالتشبيه والتجسيم والقول بالجبر وغيرها من الآراء والمعتقدات، التي تجند المعتزلة أولا لمحاربتها، ثم تصدى لهم فيما بعد " أهل السنة والجماعة " من علماء الكلام الأشاعرة والماتريدية وغيرهم ممن يذهب مذاهب التنزيه، وإذا رجعنا إلى المذهب الأصولي والعقائدي لابن تيمية، محيي وباعث مذهب السلف في القرن السابع الهجري، نجد أنه اشتهر بالتشبيه والتجسيم وكان يذهب مذاهب الحشوية في العقائد، وقد قام بمجهود جبار في الدفاع عن هذه العقائد والانتصار لها، الأمر الذي دفع الدكتور علي سامي النشار يصفه بـ «الفيلسوف المجسم النادر المثال[2]».

وإذا كان محمد بن عبد الوهاب تلميذ ابن تيمية وزعيم السلفية وباعثها المعاصر، فسيفهم من ذلك أن الدعوة السلفية المعاصرة والنابتة من آراء ابن تيمية خصوصاً والمذهب الحنبلي عموماً، ما هي إلا «الحشوية الحنبلية» التي

---

1 – السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص 39.

2 – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص312.

عرفت في تاريخ الفرق الكلامية، كمذهب أو تيار له آراؤه الخاصة في العقائد والأصول، وعرفت غالبية أتباعه بالانتساب إلى مذهب أحمد بن حنبل الفقهي، لذلك قال الصفدي: ((والغالب في الحنابلة الحشوية[1] والقارئ المطلع على ما يكتبه رجالات السلفية المعاصرون من كتب، في الأصول والفروع، وما ينشرونه من كتب التراث التي تدعم مذهبهم، وما يدعون إليه صباح مساء))، يجد بأن الدعوة الحشوية الحنبلية قد قامت من رقادها الطويل تنفض عنها غبار الزمن، مستعيرة لقب السلفية، وقد تنبه لذلك طائفة من علماء أهل السنة، فبادروا لإعلان ذلك، وتنبيه المسلمين كافة من خطر انتشار عقائد وأفكار هذه الفئة، والتي سطّر لها التاريخ الإسلامي صفحات سوداء في الماضي، من إشاعة الفتن المذهبية وتحريف وتشويش العقائد الإسلامية، وما تبع ذلك من انحصار وتقهقر للحضارة والمدنية الإسلامية بشكل عام[2].

يقول "ابن خليفة عليوي" وهو عالم أزهري:

((لقد ظهرت في بلادنا الشامية طائفة تدعو إلى السلفية ونهجها اعتناق «العقيدة الحشوية الحنبلية» وتبديع أهل السنة والجماعة[3]، ويضيف: ولنحذر جميعاً من وساوس الشياطين أن تزين لنا نزعات الضالين من اليهود والنصارى المجسمين الذين اتبعتهم في ذلك « الحشوية الحنبلية» فقد أصيب بهم المسلمون بأكبر بلية، تركوا العقل والنظر وأخذوا بظاهر الخبر، ولا مستند لهم من شرع سيد البشر محمد ﷺ، فليت شعري كيف يدعون السلفية ويزعمون أنهم يدعون

---

1 – بهاء الدين العاملي: الكشكول، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج2، ص 151.

2 – السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص 40.

3 – ابن خليفة عليوي: هذه عقيدة السلف والخلف في ذات الله تعالى، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق 1979م، ص 7.

إلى التوحيد الخالص والأعمال الصالحات، وهم مجسمون ومتمسكون بأذناب الضلالات فأخلق بهم أن يأخذوا بعقيدة أهل السنة والجماعة لرشدوا إلى طريق الإسلام[1].

ويقول أيضاً: ((أما أنتم أيها -الحشوية الحنبلية- في البلاد الشامية كفاكم شن الغارات على أهل السنة والجماعة بعاديات الأهواء، وكفاكم شموخاً بأنوفكم حتى السماء، مع أنكم لا تملكون حتى ولا دليلاً واحداً يؤيد مدعاكم فيما تبدعوننا فيه، ونحن نملك كل دليل كان عليه السلف ونسير عليه))[2].

إن هذه النصوص وغيرها تنقلنا إلى أجواء القرن الرابع الهجري وما بعده حيث كان الصراع مستعراً وعلى أشده، بين أهل السنة أشاعرة وماتريدية وبين هذه الفرقة التي عرفت بـ الحشوية الحنبلية والتي تبرأ منها علماء الإسلام عامة، وناقشهم في هذه النسبة «أي الانتساب للإمام أحمد بن حنبل» بعض الفضلاء الحنابلة كما يقول الشيخ أبو زهرة[3].

ومع ذلك فلن نقبل الانتقال إلى أجواء القرن الرابع الهجري، وبالتالي التوغل في المشادة والمماحكة المذهبية، حيث نقول ويقولون، وإن كنا قدر الإمكان سنظل على الاستنارة المعاصرة للسلفية مبتعدين كثيراً عما أسميناه بالمذهب الأيديولوجي مستوحين مستشفين روح السلف الصالح "السلفية الروحية" ملفتين الانتباه إلى خصلتين لهذه السلفية:

---

1 - ابن خليفة عليوي: هذه عقيدة السلف والخلف في ذات الله تعالى، ص5.

2 - المرجع السابق، ص 6.

3 - محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 311

1- السلفية العربية الخالصة عن شوائب العجم.

2- النظرة الإسلامية النقية الداعية إلى التسليم[1].

فالسلف الصالح أجرى الناس معهم كلام اللّه ومعرفة سنة رسول اللّه ﷺ بسبب سليقتهم العربية والبعد عن العجمية، إذ كانوا أقرب الناس إلى حياة الرسول ﷺ والاختلاط به، فكانوا أولى الناس بالتبليغ عنه وألفهم منه، فكان هذا الرجل الأول خير من يرسم ذلك المنهج ويتصبر بأصوله وقواعده والاحتكام إلى قواعد تفسير النصوص وتأويلها وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام[2].

والسلف الصالح لم يتجدد من معنى هذه الكلمة «السلف الصالح» مظهراً شخصية متميزة أي وجود فكري واجتماعي خاص بهم يميزهم عن سواهم من المسلمين، ولم يضعوا شيئاً من يعينهم الاعتقاد والتزاماتهم السلوكية والأخلاقية في إطار جماعة إسلامية ذات فلسفة وشخصية فكرية مستقلة، بل كان بينهم وبين البرر بالحلف منتهى التفاعل وتبادل الفهم والأخذ والعطاء تحت سلطان ذلك المنهج الذي تم الاتفاق عليه و الاحتكام عليه[3]، كما أنهم لم يجدوا غير معرفية أقوال صدرت منهم كما لم يتثبتوا بأعماله وعادات تثبتوا عندها ولم يتحولوا عنها[4]، لقد شهد عصر التابعين صوراً من الخلافات الفكرية الاجتهادية بين كل من أقطاب مدرستي أهل الرأي والحديث مع أن كلا الفرقين يمثل لب

---

1 - د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 27.

2 - المرجع السابق، ص 12.

3 - المرجع السابق، ص 15.

4 - المرجع السابق، ص 18.

العصر السلفي الذي يعد الروح النابضة في كيان الجماعة[1]، أما معنى السلفية الآن فلا يعني جماعة من المسلمين بعينها بحيث تقترن عن سواها من المسلمين[2].

1 - د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 19.

2 - المرجع السابق، ص 22.

تقدير وتقويم الفصل السابق

لا شك أن سبب الخيرية في الحديث النبوي الشريف: ﴿خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي﴾، هي الاتصال بينبوع النبوة والتحلي بمفاهيم الرسالة، وخير من يجلي ذلك صحابة رسول الله ﷺ ﴿أصْحَابِي كالنُّجوم بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ﴾، كما عبر عن ذلك حديث آخر للرسول الكريم ﷺ وهذا ما يدعونا إلى أن نربط ونسمر عقولنا وسلوكنا برابطة الولاء لهذا السلف الصالح والاقتداء بهم والانضباط بقواعد فهمهم النصوص، والتقيد بكل ما اتفق عليه جميعهم أو جلهم من المبادئ الاعتقادية والأحكام السلوكية[1] لكن هل يعني ويقوم الحديث النبوي السابق خير الناس قرني لتاريخية الصحابة والتابعين، ثم تابعهم أم لتاريخية الأمة الإسلامية بدليل قوله: ﴿خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ﴾، ثم ألا ينتهي بنا الحديث السابق إلى صورة لا راد لها تكون كدود القز ينسج ثم يفنى بمركز نفسه في الانعكاس، ألا يستبطن هذا الحديث رنة أسمى تتعارض مع منهجية القرآن المتآلفة الواثقة والمفخمة الواثقة المتفائلة المبدعة «جهد الابداع effort creation » التي تحض على اقتحام جذور الشر فتفتك «جهد المدافعة effort eliminitaire » حسب تعبير الدكتور دراز[2].

---

1 - د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 11.

2 - د. عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن.

أفـلا يكفـي منـهج الأمـر بـالمعروف والنـهي عـن المنكـر للتـدليل بهـذا المعـراج الارتقائي الصعودي في الإسلام ثم وبجهد المدافعة لاقتلاع الشجر، ولمقاومة المنكر والتغلب عليه، إن حديث المنازل الثلاثة: ((﴿مَن رَأَى منكُمْ مُنكراً فَلْيُغَيِّرْهُ بيده، فإنْ لم يَستَطِعْ فبلسانه، فإنْ لَم يَسْتَطِعْ فبقَلبه، وذَلكَ أضْعفُ الإيمان، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلكَ مِنْ الإيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ﴾، هذا الحَديث هو لب الإسلام ولبابه لا يكفي تلك الاشراقة والرفعة والعلو والسمو في قول الحسن البصري: ((كل يوم يشرق صباحه ينادي يا ابن آدم أنا في خلق جديد فاغتنمني واتق الله))[1].

ولكن ما هو المصير النهائي للانحدار بعد القرن الثالث الهجري ؟؟.

ألا يعني أن ناموس التاريخ هو الانحدار جيلا بعد جيل، وفي هذه الحال نتساءل مع علماء التوحيد في الإسلام وما مدلول الحكم النصي: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم أحكم[2].

وما داعي التقدم بمضمونه العام لاسيما المادي والعقلي وغير ذلك وكما تطرحه الحضارة الغربية؟؟.

ألا يعني أننا نرش الكآبة والظلام على مجرى التاريخ والحياة فلا يرى فيه إلا نفقاً مظلماً، لقد كفانا المفكرون والفلاسفة العرب والمسلمون مئونة الجواب، فتكلموا عن تقدم كفاحي، وتقدم في الطبيعة «كوسمولوجي» ثم تقدم روحي في الطبيعة الإنسانية[3].

---

1 – ورد هذا الحديث للمفكر مالك بن نبي.

2 – د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 216.

3 – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 39.

فها هو الكندي يقول: ((ويبقى لنا أن لا نستحي من الحق واقتنائه من أين أتى و أين أتى من الأحباش الغاصبة منا والمتباينة لنا))[1]، ولقد أكد ابن سينا أن الغالب في الوجود هو الخير وأن الشر هو الأقل[2] ونجد فكرة العناية الإلهية لدى جميع الفلاسفة المسلمين، أما لدى أبي سليمان المنطقي السجستاني/متوفى بعد عام 371هـ/، فنجد تقدماً كوسمولوجياً حقيقياً لا نجد آثاره عند أمي مفكر إسلامي آخر باستثناء نظرية تدرج الوجود عند ابن خلدون[3].

ولقد أورد أبو حيان التوحيدي/توفي عام 420 هـ/نصاً على لسان أبي سليمان يعبر عن هذا التطور الفذ، بقول: ((لعل الدور بعد الدور، والكور بعد الكور ينشئ، إن هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا، فالعالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال، وعندهما تكون الغاية وعليهما تقف النهاية))[4]، وكما تعلم الفلاسفة العرب على تقدم ثقافي وتقدم كوني، لقد تكلموا على تقدم روحي، إذ آمن جابر بن حيان بتقدم مستمر للإنسان[5] وزعم الفلاسفة الاسماعيليون أن الأنسان «ملك بالقوة» وفي مكنته أن يصبح ملكاً بالفعل[6].

---

1 - رسالة الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1950، ص102.

2 - الشيخ الرئيس **ابن سينا**: النجاة، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة، 1998، ص20.

3 - د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 43.

4 - المرجع السابق، ص 44.

5 - عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 189.

6 - أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، طبعة بول كروست، ج1، ص 296.

ودلل "ابن خلدون" أن آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان[1].

ماذا يعني الحديث النبوي الذي تعرض "للمحدد القرني" الذي مفاده أن الله تعالى يخلف في نهاية كل قرن من يجدد على المسلمين ودينهم[2] لقد ميز الإسلام وميز المسلمون بين ما هو دين ووحي، وبين ما هو دنيا وسياسة ورأي والذين يطالعون سيرة الرسول ﷺ تفرع أسمائهم تلك العبارة والاستفهامية التي كثيراً ما خاطب بها الصحابة الرسول ﷺ في كثير من المواطن عندما كان يدلي بدلوه قبل صنع القرار، فقد كانوا يسألونه عن طبيعة القول الذي قاله، أي عن طبيعة هذه السنة، وهل هي من الدين، فتجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين، أم هي من السياسة والدنيا، فيعملون فيها الرأي ويجتهدون دونما حرج بقيمة ما للدين من قداسة وتقديس، كانوا يسألون الرسول ﷺ عن قوله ذلك السؤال الشهير، أهو الرأي، أم الوحي[3].

وقد أورد لنا "الدكتور عمارة" جملة من هذه المواقف: غزوة بدر ورأي الحباب بن منذر «الموقف من الأسرى وتأبير النخل» أكل لحم الضب...الخ[4]، والإمام القرافي يقسم السنة النبوية إلى أربعة أقسام:

---

1 - عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، ج1، ص351.

2 - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص18.

3 - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص113.

4 - المرجع السابق، ص 114 وما بعدها.

1- تصـرف الرسـول ﷺ بالرسـالة، أي تبليـغ رسـالة ربـه وتبشـره وإنـذار بـوحي السماء.

2- تصرفاته بالفتيا.

3- تصرفاته بالحكم أي القضاء.

4- تصرفاته بالإمامة أي السياسة.

فالقسـمان الأول والثـاني، همـا تبليـغ وشـرع، أي يـدخلان في بـاب الـدين، أمـا مـا تبقى من التصرفات فليست من الدين[1].

لقد أطلق ابن خلدون على خلافة أصحاب رسـول الله ﷺ الأربـع الخلافـة الراشدة، بينما سمي ما بعد ذلك الملكيـة العضـوض، فالانحـدار السياسـي ابتـدأ مبكراً بالنسبة لحديث القرون الثلاثة، مع الإشارة إلى أن الحكـم التـاريخي يجـب أن يتبنى هنا على الجيل لا على القرن باعتبار أن الجيل هو الـذي يكسـب القـرن خصائصه والجيل على عهد الرسول ﷺ الأعظم أقل من مائة عام...

لا شك أن صحابة رسول الله أذكى نفساً وأتقى سرية مما عداهم نظـراً لليـنـابيع الصافية ميزة إحسان في طبيعتهم، لكن ماذا عن النـاحيـة العقليـة وقـد علمنـا أن جل أهل مكة لم يكن ليعرفوا على عهـد الرسـول الكـريم ﷺ المخـيط مـن الثيـاب[2] مع العلم أن الخيرية: في حديث خير القرون قرني، لم يميـز بـين النـاحيـة النفسـية الروحية وغيرها.

---

1 - أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بـ **القرافي**: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.

2 - د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص15.

ثم أن القرآن الكريم يرسي بصورة واضحة وحاسمة المنهج الارتقائي التقدم اللامع الباقي، كما ينبري ذلك من قوله تعالى:

- ✓ ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/**11**.
- ✓ ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران/**133**.
- ✓ ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/**10-11**.

فالقرآن العظيم دائماً وأبداً يدفعنا أبداً أن نقر السير بخطوات واسعة نحو التقدم، أفلا يحسن بنا الاصطفاف مع المنهج القرآني المدلل بخيرية الأمة حتى يوم القيامة.

أليس حديثنا موضوع المناقشة يصدر من المشكاة المنهجية للحديث الشريف: ﴿افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتْ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْجَمَاعَةُ﴾[1].

1 - هو بهذا اللفظ من رواية الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً، وفيه عبد الرحمن بن زياد الإفريقي صنفته أكثر علماء الحديث، انظر الحافظ **ابن حجر العسقلاني**: تقريب التهذيب، 6/173.

منهج البحث واسعاً

إذا أردنا أن نبرز ظاهرة مميزة في الدين الإسلامي قلنا أنه دين التوحيد، فأول ما تصدمنا ظاهرة كثرة المذاهب والفرق، وحديث ﴿لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً﴾ - وبغض النظر عن صحته أم لا- يعطي مؤشراً رغم كل شيء على هذا الانقسام الذي حل بالأمة.

لذل فقد كان منهجياً في هذا الكتاب الابتعاد قدر الإمكان عن ظاهرة «يقول ويقولون» والاستماع «إلى حد ما» إلى المستشرقين وإلى مفكري وزعماء النهضة العربية في العصر الحديث أمثال محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني وعلال الفاسي – وابن باديس وغيرهم.

فالسلفية التي دعا لها هؤلاء المصلحون الكبار، ومن تبعهم، بعد ذلك – أمثال "محمد إقبال" في الهند، و"علي شريعتي" في إيران و"المودودي في باكستان"- تعتبر سلفية تنويرية تدعو المجتمع الإسلامي للأخذ بقيم الرسالة الإسلامية في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والمدنية، كشرط للنهوض العام والشامل، ومواجهة الاستعمار، ومعالجة التراث الفكري والديني الإسلامي معالجة علمية والاستفادة من أحسن وأفضل ما أنتجه العقل السلامة في الماضي، والانفتاح ومعرفة مقومات الحضارة الغربية المعاصرة، للاستفادة من إيجابياتها خصوصاً على مستوى العلوم الحديثة ومبتكرات التقنية ومحاولة إعادة الحياة للعقل الإسلامي وتفعيله ليستعيد نشاطه وقدرته على الإبداع، الذي فقدهما في غمرة قرون من

الركـود والتخلـف الحضـاري العـام، ولاشـك أن الـدعوة لهـذه القـيم الفكريـة والحضارية، وغيرها، والتي عرفت بها السلفية التنويرية هـي علـى النقيض مـن السلفية الحشوية التي تهتجس بقضايا مثل هدم قبور الأنبياء والأولياء ومسألة التوسل بهم، ومحاربة بدعة زيارة قبر الرسول ﷺ والدعوة إلى عقائد التجسيم والجبر، وإطاعة السلطان الظالم أنها نفضت غبار التقليد وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطناً وأحرج صدراً من المقلدين، وإن أنكرت كثيراً من البدع، ونحت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من اللفظ الوارد والتقيد به، بدون التفات إلى ما تقضيه الأصول التي قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدينة أحباء[1].

ويقول "رشيد رضا" في الهامش: ((يعني بهذه الفئة أهل الحديث ومن يسمون الوهابية فقد كان يحمد منهم ترك البدع والاهتداء بالسنن وتقديم الأثر على آراء البشر، وينكر عليهم ضيق الطعن دون ما أرشدت إليه النصوص من علوم الأكوان ومقدمات المدينة والعمران التي تعتني بها الأمة وتعلو كلمة الملة))[2].

وبذلك وضع زعيم السلفية التنويرية الحد الفاصل بين مفهوم السلفيتين حتى لا يصار إلى الخلط في مضمونها ودعوتهما، على أن الكتاب المعاصرين عندما يصفون هؤلاء الأعلام مثل الأفغاني وعبده بالسلفية، لا يقصدون مذهباً خاصاً وفرقة بعينها، وإنما يقصدون دعوتهم للرجوع إلى الأخذ بقيم الإسلام ونبذ

---

1 - محمد عبده: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة، دار الحداثة، ط3، 1988م، ص127-128.

2 - السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص 43.

القيم الفاسدة للحضارة الغربية، فهم بذلك يأخذون قيمهم عن الأجداد «أي السلف الصالح»، هذا التمييز بين السلفيتين ترتب علينا انتهاج المسار الآتي:

- إعطاء للقارئ نبذة عن الحشوية التاريخية كظاهرة دينية اجتماعية بعيد إلى ما عن اسقاطاتها السياسية.
- حشد أكبر قدر عن آراء وأحكام وتقويمات السلفية التنويرية.
- الاستعانة بالمصدر الأجنبي في الخبر المتعلق في حياة ابن حنبل والشيخ ابن تيمية.
- الاستعانة بالمصادر التي تعالج الظاهرة الوهابية معالجة محضة بعيدة عن روح ومركبات الفرقة أو المذهب.

وبالله نستعين وعليه الاتكال وله الحمد والشكر.

الفرع الأول

الظاهرة الحشوية في الفكر الإسلامي

يعرف الحشو لغة ما يملأ به الوسادة أو الحشية أو الخضر وغير ذلك، والحشوية بتسكين الشين وفتحها أو أهل الحشو: لقب أطلق على أولئك الفريق أصحاب الحديث الذين اعتقدوا بصحة الأحاديث المسرفة في التجسيم من غير نقد، بل وأخذوا بظاهر لفظها، ومن هؤلاء أيضاً السالمية، وقد ازدرى المعتزلة أصحاب الحديث جميعاً وعدوهم من الحشوية لأنهم قبلوا التفاسير المنطوية على التجسيم، وأن كانوا تحفظوا في التجسيم فقالوا بلا كيف ولم يفسد ذوقهم كما فسد ذوق الحشوية الخلص[1].

وقالوا أن الإيمان قول وعمل ومعرفة يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وجوز قوم منهم على الأنبياء الكبائر كالزنى واللواط وغيرهم، إلى غيره من الأقوال الواضحة البطلان[2].

أما ابن رشد الفيلسوف، فقد ذكر أن الحشوية قالوا بأن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يلتقي من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً كما تتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه، وهذه الفرقة الضالة،

---

1 - دائرة المعارف الإسلامية، مادة الحشو، دار المعارف، بيروت، ج7 ص439.

2 - شريف يحيى الأمين: معجم الفرق الإسلامية، ص49.

الظاهر منها أنها مقصرة عن مقصود الشارع التي نصبها للجميع مفضية على وجود اللّه تعالى.

وذلك يظهر من غير ما آية في كتاب اللّه تعالى أنه دعا الناس إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها[1]، ويفهم من النص السابق وغيره أن الحشوية تقوم على العناصر الآتية:

الاعتماد على النص «الأحاديث والروايات» وحده طريقاً إلى المعرفة الاعتقادية خاصة والدينية بصفة عالمة، ورفض العقل وأدلته.

سوء الفهم للنصوص الدينية نفسها أو الاعتماد على الأحاديث الضعيفة أو المدسوسة في السنة للاستدلال بها في العقائد، حيث أن هذه النصوص كما سبق بيانه- وكما يشير ابن رشد في نصه الآنف الذكر- تعتمد العقل وتتضمن براهين عقلية لإثبات العقائد الدينية الواجب اعتناقها، ولا يكتفي بتقرير هذه العقائد عارية عن البرهنة والاستدلال.

النزوع إلى الفهم الحرفي لتلك النصوص مما يؤدي إلى التجسيم والتشبيه، أي تشبه صفات المخلوقات والأشياء المادية الجسمية إلى اللّه سبحانه[2].

---

1 - ابو الوليد محمد القرطبي **ابن رشد**: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 134، بتوسط المدخل إلى دراسة علم الكلام.

2 - د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبه وهبة، القاهرة، ط2، 1991م، ص76.

الفرع الثاني

الآثار الضارة لمنع تدوين الحديث النبوي

لقد ظهرت أولى سلبيات منع تدوين الحديث النبوي كثرة الرواية عن رسول الله ﷺ في عصر التابعين، وانتشر الرواة في الآفاق يبحثون عن الصحابة ومن عاصرهم، للأخذ عنهم، وكان من بين هؤلاء عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى ومنابذة المجوس، أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير، بين من تروج عليهم، فمن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة، وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورددها الأخرين بسلامة باطن، معتقدين ما في أخبارهم جانب الله من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها افتراءً إلى الرسول ﷺ أو خطأً، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقدات الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة[1]، وهنا نشأ الحشو[2] وترعرع ونما، حيث تم إدخال الكثير من عقائد أهل الكتاب خاصة، إلى الإسلام عن طريق الحديث النبوي، وتلفظها بسطاء الرواة وغيرهم على أنها عقائد الإسلام جاءت على لسان الرسول ﷺ.

---

1 - الحافظ فخر الدين **ابن عساكر**: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي حسن الأشعري، مقدمة الشيخ زاهد الكوثري، ص10.

2 - د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ص 286.

وقد كان "كعب الأحبار" «وهو من يهود اليمن» يقرأ التوراة في مسجد رسول الله ﷺ وتبعه "وهب بن منبه" وكان عالماً بالتوراة، فجلس يحدث في المدينة وغيرها من حواضر الإسلام بما يجده في كتب الأولين، فنقل عنه المسلمون الكثير من الأحاديث والروايات في تفسير قصص الأنبياء وتواريخهم من لدن آدم عليه السلام وإلى خاتم الرسل ﷺ، ودخلت مع تلك التفاسير والشروح عقائد أهل الكتاب المحرّفة وكثر تداولها وتناقلها بين الرواة، حتى تكلموا في مجلس الحسن البصري بالقسط عنده وضاق صدر الرجل بهم، فصاح: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة – أي جانبها-.

ويرى "الشيخ الكوثري" أنهم سموا لأجل هذا الحشوية وإليهم ينسب أصناف المشبهة والمجسمة[1].

ويرى بعضهم الأخر أن هذه التسمية مرتبطة بما يذهب إليه رأي هؤلاء القوم، من القوم بأن الله تعالى ذو مكان أي أنه سيصبح في حشو العالم أي داخله[2].

إن حشو الأحاديث والروايات التي لا أصل لها في أحاديث رسول الله ﷺ كان أغلبه من الإسرائيليات، خصوصاً لما توجه المسلمون لتفسير الآيات المتشابهة، وقد اعتمد على هذه الأحاديث بالذات واعتقد بصحتها وقدمها على غيرها مجموعة من رجالات الأحاديث الأوائل مثل: مضر بن محمد بن خالد بن الوليد وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري/توفي عام 149هـ/وأحمد بن عطاء الهمجي البصري ورقبة بن مصقلة،

---

1 – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ص287.

2 – د. حسن الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام، ص 78.

وقد مثل هؤلاء الحشو الهائل في أحاديثهم الضعيفة، وأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة، و أن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص[1].

لقد فسر هؤلاء المحدثون الأوائل وغيرهم آيات «الوجه والرؤية واليد والمجيء والجنب» تفسيراً ظاهرياً ومادياً، ودعموا ذلك بما رووه من إسرائيليات وعقائد أهل الكتاب، فسقطوا في التجسيم والتشبيه، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم المعتزلة لقب الحشوية من أهل الحديث وقاموا بالرد عليهم.

أما بقية عقائد هذه الطائفة الأولى من الحشوية، فهو قولهم بقدم القرآن، حروفه أصواته ورقومه المكتوبة، وأنها كلها قديمة أزلية، ويستدلون على ذلك، بأنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له وما دام الكلام قديماً أزلياً فلا بد أن حروفه وكلماته وكتاباته أزلية، وقد اسندوا فيما يرى "الشهرستاني" على ما رأوه من إجماع المسلمين على قدم القرآن[2].

ولقد ذهب المعتزلة إلى القول بخلق القرآن كما هو معروف لديهم، وللشيعة الإمامية قول بالخلق، وأما أهل السنة من أشاعرة وماتريدية، فلهم تفصيل في ذلك يبعدهم كثيراً عن قول الحشوية الحنبلية أو السلفية النابتة منها، وأهل الحديث بشكل عام، لذلك فإطلاق القول بإجماع المسلمين على قدم القرآن فيه نظر، على أن مسألة قدم القرآن فد تكون تسربت للمسلمين من اليهود لأنهم يقولون بقدم التوراة أو من النصارى حينما قالوا بقدم الكلمة التي هي المسيح[3].

---

1 - د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ص 288.

2 - المرجع السابق، ص 288.

3 - الشيخ جعفر السجاني: بحوث في الملل والنحل، ج1، ص100.

الحشو حضانة التشبيه والتجسيم

لقد ظلت عقائد التجسيم والتشبيه متناثرة هنا وهناك، في أقوال المحدثين ورواياتهم، حتى ظهر مقاتل بني سليمان/المتوفى سنة 150هـ/، وهو أحد كبار المفسرين، الذي ملأ تفسيره حشواً من الإسرائيليات، ولقد أجمعت المصادر كما يقول الدكتور علي سامي النشار على كونه مشبهاً ومجسماً، وأنه أخذ من علم اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبهي والمجسمي... ويقول ابن حيان: ((كان يأخذ من اليهود والنصارى ومن علم القرآن الذي يوافقه وكان يكذب في الحديث فتأثر الرجل باليهود والمزدكية ظاهراً))[1].

وجاء بعده المحدث مجاهد بن جبر، ونشر حديث «المقام المحمود»[2] الذي قام سلف «الحشوية الحنبلية» بمعارك طاحنة لأجل إثباته، في كل من بغداد ودمشق والقاهرة، حيث أبوا إلا أن يجلسوا النبي ﷺ مع ربه على العرش سبحانه وتعالى عما يصفون.

وغالى مقاتل بن سلمان هذا وغيره، من أصحاب الحديث، غلواً كثيراً في التجسيم والتشبيه، فالله سبحانه وتعالى، جسم على صورة لحم ودم وله شعر وعظم وجوارح و أعضاء من يد ورجل ولسان وعينين ووجه وأضراس ولهوات، وقال

---

1 - د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ص289.

2 - عن مجاهد: ﴿عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾ **الإسراء/79**، قال: يجلسه أو يقعده على العرش يقول الذهبي لهذا القول طرق خمسة، وأخرجه ابن جرير في تفسيره، وعمل فيه المروزي مصنفاً، انظر شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قَايْماز **الذهبي**: العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، ص 94.

بعضهم ما سمعنا بذكر الرأس، وقال آخر لا تسألوني عن الفرج واللحية، وغير ذلك من الهرطقات[1].

لقد أصبح التجسيم والتشبيه بعد هذا المحدث والمفسر الكبير، مدرسة متكاملة اعتنق أفكارها بعض ممن جاء بعده المحدثين والفقهاء، أمثال أبي عاصم خشيش بن أصرم/المتوفى سنة 254هـ/صاحب كتاب **الاستقامة** الذي دعم فيه القول بالتجسيم والتشبيه مستنداً للكم الهائل من الاسرائيليات سواءاً ما وجد في تفسير مقاتل بن سليمان أم ما يتداوله الرواة من أحاديث في هذا المجال، وعلى رأسها حديث المقام المحمود الذي أنكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية وقالوا أن المقصود به الشفاعة[2].

أما الملطي صاحب **كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** فإنه لم ينحرف قيد أنملة عمن سبقه في التجسيم والتشبيه، لقد اندمج العوام مع هذه العقائد اندماجاً كلياً، لأن التجسيم والتشبيه أقرب لأفهماهم ومخيلاتهم من التنزيه، فالتفوا حول دعاة هذه العقائد وآزروهم وأعظموا شأنهم، كما سيعتبرهم سلفهم الخاص فيما بعد وإلى هؤلاء الحشوية الأوائل سيرجع الفضل في قيام تيار وحركة حشوية تجسيمية وتشبيهية كبرى في القرن الرابع مع أحد كبار المحدثين الحنابلة وهو بحر محمد بن الحسن ابن الكوثر بن علي البربهاري — وهو شيخ الحنابلة ببغداد- والذي قدم عليه أبو الحسن الأشعري فكلمه حول انتقاله من الاعتزال ورده على المعتزلة والفرق المنحرفة، فقال له البربهاري لا أفهم مما قلت شيئاً، يقول المقدسي: ((أما البربهارية يجهرون بالتشبيه والمكان ويرون الحكم بالخاطر ويكفرون من خالفهم ويتمسكون بحديث المقام

---

1 - السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص 50.

2 - المرجع السابق، ص 51.

المحمود))[1]، لقد تطورت فكرة التشبيه والتجسيم لدى أصحاب الحديث كما يرى الدكتور النشار: ((لتصل إلى الكشف عن أحدى الأفكار الهدامة التي راجت في الساحة الفكرية والدينية الإسلامية، وهي فكرة الحلول والاتحاد حيث جوزوا ظهور الله سبحانه وتعالى في صور الأشخاص، وخصوصاً الصور الحسنة منها، كما ذهب إلى ذلك سلمان الدمشقي)).

وإلى جانب «السالمية» ظهرت فرقة أخرى تسمى «الكرامية» لمؤسسها "محمد بن كرام"/المتوفي سنة 255/،حيث أينعت فكرة التجسيم من جديد، وعرفت ازدهاراً لا مثيل له، وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم، بروح الزهد والتنسك فكانت مدرسته مدرسة زهد بلا شك، وإن كانت قد ملأت الدنيا ضجيجاً إذ قدمت إلى العالم الإسلامي مذهباً فلسفياً، لا يتفق في أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة «الأشاعرة والماتريدية» بل بلا يتفق مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة معتزلة[2].

لقد كانت الكرامية مجسمة غالى صاحبها في إثبات العرشية والفوقية، وأكد على أن الله جسم، لكن ليس كالأجسام، وأنه مستقر على العرش ومماس له، كما قال الكرامية بقيام الحوادث بذات الله، وجاءت بآراء ومعتقدات خالفت فيها الفرق الإسلامية جميعا وعلى رأسهم أهل السنة والجماعة.

إلا أن لهم رأيا متميزاً يخص النبوة والنبي والرسول ﷺ والرسل، وقد قام الدكتور النشار بتخريج لطيف له، يربط بينه وبين عقيدة السلفية المعاصرة في موقفها من الرسول ﷺ وقبره وشد الرحال إليه.

---

1 - المطهر بن طاهر المقدسي: البدء والتاريخ، ج5،3150، د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي.

2 - السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص52.

لقد ذهبت الكرامية إلى أن النبوة والرسالة عرضان حالّان في النبي والرسول ﷺ، منفصلتان تمام الانفصال عن الوحي إليه، وعن ظهور المعجزات على يديه، وعن عصمته عن الخطأ والمعصية، فمن فعل اللّه فيه تلك الصفة وجب على اللّه تعالى إرساله..، وتضع الكرامية تمييزاً بين الرسول ﷺ والمرسل فالرسول ﷺ من حصل فيه ذلك المعنى وأنه يجب على اللّه أن يرسله إلى الناس رسولاً بهذا المعنى، فإذا أرسل يكون مرسلاً ولم يكن قبله من المرسلين بل رسولاً فقط، ولهذا يقولون: ((أن النبي ﷺ في قبره رسول ليس بمرسل))، وقد عارض أهل السنة والجماعة هذا التمييز الدقيق بين الرسول والمرسل، وقرروا أن الرسول ﷺ في القبر رسول ومرسل...

ولكن ما هو السر الحقيقي في هذا التمييز عند «الكرامية» ؟.

أما التفسير الذي أراه اقرب للحقيقة – حسب قول النشار – فهو أن «الكرامية»كانت ترمي إلى غرض بعيد، وهو عدم إسباغ القداسة على الرسول ﷺ في قبره، وعدم شد الرحال إليه، مخالفة في هذا الرأي السنة والجماعة، فقررت «الكرامية» أن النبوة والرسالة كانتا عرضين أو معنيين ألقاهما اللّه فيه أزلا، ثم أدى رسالته بمفهوم المرسل عند «الكرامية»، ثم أنتهى علمه هو..، انتهى الرسول ﷺ والمرسل والرسالة باقية، فلا إسباغ للقداسة عليه، ويتضح من هذا من موقف خلف «الكرامية» من حقيقة الرسول ﷺ ووقوفهم أمام قبره، فهم أن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه ويقولون: لقد أديت الرسالة، ومن عدم اعتبار زيارة الرسول ﷺ فرضا أو نفلاً[1].

---

1 – السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص 54.

لقد عاشت «الكرامية» بعد موت مؤسسها، ثم تلقى المذهب عالم من أكبر علماء السلف وصوفي من أرق الصوفية، وهو "الهروي الأنصاري" ثم احتضنها سلفي متأخر ومفكر من أكبر مفكري الإسلام وهو "تقي الدين بن تيمية" أو بمعنى أدق سار الحشو في طريقه يدعم فكرة التشبيه والتجسيم ويجتذب إليه مجموعة من أذكى رجالات الفكر الإسلامي[1]، وأن كان ابن تيمية سيتجه بهذا الحشو اتجاهاً نحو عقلتنه بجمع متناقضاته وآرائه المختلفة المشارب والاتجاهات وصبها في قالب.

قال عنه أنه مذهب أهل الحق من السلف والخلف، وتبعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية، وحمل راية الدعوة إلى ذلك بالسيف محمد بن عبد الوهاب النجدي الحنبلي وأتباعه، حيث السعي الجاد اليوم لنشر هذه المعتقدات والآراء في العالم الإسلامي ومحاربة غيرها.

لقد كانت البذرة الأولى للتشبيه أما وافدة على البيئة الإسلامية ضمن مؤامرة على عقيدة التوحيد الخالص، أو وليدة هذه البيئة نفسها، نتيجة سوء الفهم لبعض النصوص الإسلامية، لذلك فالحشو والتشبيه وما ينتهيان إليه من تجسيم، قد نبتتا في صفوف المسلمين وصار لهما ممثلون بين الفرق المختلفة، فهناك حشوية بين أهل السنة وبين غلاة الشيعة، يظهرون في عصور مختلفة[2].

---

1 - السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، 54.

2 - المرجع السابق، 54.

وهنـاك «حشـوية مشـبهة» تنتمـي إلى الحنابلـة وإن تـبرأ منـها محققـو الحنابلة أنفسهم[1]، وهؤلاء هم الذين يطلقون على أنفسهم اليوم اسم «السلفية» وهم في الحقيقة «حشوية الحنابلة»، ونسبتهم للحنابلة لأنهم يدعون أنهم على ما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل في الأصول والفروع.

على أن مصطلح «الحشوية الحنبلية» ليس من مبتكرات خصوم السلفية اليوم، وإنما ورد في كثير من كتب التاريخ، وكان يقصد به «السلفية الوهابية المعاصرة» فقد ذكر "ابن عساكر" في كتابه **تبين كذب المفتري عن الإمام أبي حسن الأشعري** قوله: ((وفي منتصف القرن الخامس استفحل أمر هؤلاء الحشوية ببغداد حتى «أخطر» أمثال أبي إسحق الشيرازي وأبي بكر الشاشي وغيرهما من أئمة الشافعية أن يكتبوا محضراً عليه خطوطهم ورفعوه إلى الملك، من جملة ما فيه: أن جماعة الحشوية والأوباش الرعاع المتسمين بالحنبلية أظهروا ببغداد من البدع الفظيعة والمخازي الشنيعة ما لم يتسع به ملحد فضلاً عن موحد[2]، والبدع الفظيعة التي ذكرها النص ليست سوى قولهم واعتقادهم مذاهب التشبيه والتجسيم مما اخذ عن أهل الكتاب من يهود ونصارى وغيرهم))[3].

---

1 – د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 77، مثل ابن الجوزي الذي ذم أصحابه الحنابلة لاعتقادهم الحشو والتشبيه والتجسيم.

2 – ابن خليفة عليوي: هذه عقيدة السلف، ص 89، انظر دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة من ينتحل مذهب الإمام احمد، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي، المتوفى سنة 597 هـ.

3 – السيد محمد الكثيري: السلفية بين أهل السنة والإمامية، ص55.

أحمد بن حنبل[1]

هناك استثناء لافت، هو الوسط الذي تشكل فيه المذهب الحنبلي في بدايته، إذ كان الحنابلة الأوائل يميلون إلى الواقعي والخاص، وينفرون من النظري والمجرد[2]، لذلك يتمثل جزء كبير من كتاباتهم في فتاوي «في ما عدا جوامع الحديث»، قدمت المسائل التي تتناولها غالبا، وبنحو مقنع، بوصفها مشكلات أفرزها واقع الحياة اليومية، وتشغل بال الناس في الحاضر، كذلك هو الشأن بصفة خاصة في مجموعة من الأجوبة تعالج قضايا النهي عن المنكر.

جمع تلك الأجوبة أبو بكر الخلال/ت 311هـ-923/[3]، وقد جعل من جمع الأجوبة ابن حنبل/ت 241هـ-855/مهمة حياته الكبرى، ليس الكاتب حقاً من

---

1 - هذا البحث في منظمة- بما في ذلك الهوامش مستقى من كتاب مايكل كوك – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة الدكتور رضوان السيد، الدكتور عبد الرحمن السالمي، الدكتور عمار الجلاصي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.ط1،2009ص 157 وما بعدها .

2 - ميزَّ العالم الحنبلي ابن عقيل/ت513هـ-1119م/الحنابلة بأنهم لا يقبلون إلا ما ظهر من العلوم، ويتركون الخوض في ما وراء ذلك وبالأخص العلوم الغامضة، انظر: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن احمد بن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق هنري لاووست وسامي الدهان، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية،1951، مج 1، ص 14،184 على التوالي. ترجم النص إلى الانكليزية.

G. mahdisi: Ibn' Anil et la resurgence de l' Islam tr aditionaliste au x I eme siècle ,Damascus:publicationsde l'Instiut François de Damas،1963, p479.

3 - حول هذا المؤلف، انظر:

شيوخ المذهب المعترف بحجيتهم[1]، ولقد نشر النص عام/1395هـ-1975/في طبعة مفيدة، لكن لم تراع فيها أصول تحقيق المحفوظات[2]، ويضم250 خبراً، وأن كان كثير منها «أتى منها تسعون في أخر النص» لا يتعلق مباشرة بالنهي عن المنكر[3] ويتضمن القسم المتبقي البالغ زهاء مئة وخمسين خبراً.

F. Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, 7 voles.

المخطوطات بالظاهرية، دمشق، حول هذا المخطط، انظر "المنتخب من مخطوطات الحديث" في محمد ناصر الألباني، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية/دمشق: المجمع العلمي العربي، 1970، ص269، العدد 956، و قد اعتبر ذلك المؤلف جزءاً من كتاب الجامع للخلال، و ربما كان بالأحرى جزءاً من مؤلفه كتاب السنة.

1 - انظر:

Ahmad Abu bakr alkhallal: The compiler of the teaching of Imam Ahmad bin Hanbali, Islamic studies. vol 9,1970.

Christopher Melchert: The formation of the sunnis choals of the law, 9th – 10th centuries, studies in Islamic law and society, v.4 ,leiden: E.I. B rill, 1997,chap 7.

2 - أبو بكر محمد بن محمد الخلال: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، تحقيق ح.أ.عطا.

3 - هناك عدة أخبار كان الأحرى بأن توضع في كتاب البدع، فهي تتعلق بالحكم الشرعي في بعض الممارسات أكثر مما تتعلق بما يجب القيام به بإزائها .. حول هذا النوع الأدبي انظر:

M.F. Ierro: The treaties against Innovations, Kutub al bida, Des Islam, vol 69,1992.

والـذي يهمنـا، أي الثلثـان تقريبـاً أجوبـة «أو وينقـل آراء وأخبـاراً» لابـن حنبل[1]، أن تنوع الرواة الذين يتوسطون بين الرجلين مدهش حقاً ويتضح هنا، كما في أبواب أخرى، أن الخلّال جمع مادته من عدد كبير من المصادر إذ يمكننا حتى اليوم ن في ثلاث حالات على الأقل، أن نحدد موقع اخباره في مجموعات يرجح أنه استمدها منها[2]، ولا تزال بعض الأجوبة المتصلة بموضوعنا والتي لو

---

1 - بين الاخبار الاعداد 1-152 تدخل 104 في هذا النوع وكذلك حوالي 12 رواها ابن حنبل عن السلف.

2 - تلك الحالات هي التالية:

أ- يذكر الخلال أقوالاً وافعالاً لابن حنبل 9 مرات بإسناد محمد بن أبي هارون عن اسحاق بن ابراهيم، العدد 4، ص15،19،86،64،113،119ت،139، في العدد 113، بدلاً من "أبا اسحاق " اقرأ اسحاق، أو ردها كلها (مع فروق الصياغة)، انظر كتاب ابن هانئ اسحق بن ابراهيم النيسابوري: مسائل الامام احمد بن حنبل، تحقيق زهير الشاويش، ج2، بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي،/1400هـ - 1979م/ج2، ص 173-178، الاعداد 1949، 1948، 1956، 1950، 1970، 1947،1951ت، 1955 على التوالي، تنتمي كلها إلا 1970 إلى باب الأمر والنهي، ص 173-1975، العدد 1947-1960 يتضمن هذا الفصل 3 أخبار لا تتعلق بالموضوع و3 أجوبة لم يوردها الخلال،الأعداد 1953،1957،1958، سنذكرها في المحل المناسب.

ب-ينقل الخلال أجوبة لابن حنبل من أبي داوود السجستاني/ت375هـ-889م/في 6 مناسبات،العدد 1، ص 25،47،63،87،133، وقد أوردها كلها (مع فروق في الصياغة)، انظر: سليمان بن الاشعث السجستاني أبو داوود: كتاب مسائل الإمام أحمد، عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: ومقدمة تصدير التعريف به بقلم السيد محمد رشيد رضا، بيروت، ص278-279، توجد هي أيضاً في باب الأمر والنهي عن المنكر، ص278-280، الأخبار التي في هذا الفصل بدءاً من ص 279، السطر 15 غير

يوردها الخلّال موجودة هنا وهناك في مصادر أخرى، وقد استجزت ضمنها إلى مجموعته[1]، وقد ظل مؤلف الخلّال متناقلاً في بغداد حتى أواسط القرن 12/6 على الأقل[2]، كما أشرنا يعود قسم كبير من أهمية هذا الموقف إلى طابعه المذكور:

متصلة بالموضوع أو غير منسوبه إلى ابن حنبل أو تجمع بين السمتين، يتبقى خبران لم يوردهما الخلال (ن م، 279 س 8 و279س 11).

ج-كثير من المواد التي نقلها الخلال عن أبي المروذي/ت 275هـ-888م/-لا كلها- يظهر في باب الأمر بالمعروف من كتاب: أحمد بن محمد بن حنبل: كتاب الورع، تحقيق زينب ابراهيم القاروط، بيروت، دار الكتب العلمية،1983، ص 154-156، توجد هنا روايات موازية لأخبار الخلال، العدد 26، ص 112،123،114،130،32،51،21 بهذا الترتيب، أخذ الخلال كل المادة المتصلة بالموضوع الموجودة في هذا الفصل، في المقابل لا يبدو أن الجواب الوحيد، عدد 115، الذي نقله الخلال عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، ورد في كتابه مسائل الإمام أحمد بن حنبل، كذلك لا يبدو إن الجواب الوحيد، عدد 28، الذي نقله عن صالح بن أحمد بن حنبل/ت 266هـ-880م/ورد في كتابه مسائل الإمام أحمد بن حنبل، نشر في دين محمد في دلهي 1988، (لفت إليه انتباهي سليمان بشير) حول دراسة موضوع خاص من هذا الأدب، انظر: Susan Spectorsky: Chapters on marriage and disorce responses of Ibn Hanbal and Ibn Rehawayh, Austin،TX, university of Texas press,1993.

1 - قدمنا أمثلة في الملاحظات السابقة ورد كثير من الأجوبة التي تهمنا في المصادر الحنبلية اللاحقة، مثلاً في كتاب ابن مفلح القاقوني في الآداب الشرعية.

2 - انظر الخلّال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 81 وما بعدها، الأفضل قراءة تاريخ 1،5 على أنه 551 كما في مخطوط القدس.

فهو لا يشكل تحليلاً منهجياً للفريضة، فقد نجد تناقضات بين الأجوبة[1]، لكن يعوض عن نقصه هذا، على مستوى الشمول والاتساق، ثراء مادته وتنوعها وواقعيتها، إذ تبدو انعكاساً مباشراً لمشاغل الجماعة الحنبلية ففي طورها الأول، وقد تعطي هذه العينة النمطية القارئ فكر أوضح عن ذلك الطابع: أخيراً ابن حنبل أحد اتباعه أن أخاً له كان يعاني زهقاً مما يرتكب جيرانه من المنكرات، فهم يأتون ثلاث معاص: الخمر والعزف على العود ومنكرات أخرى، لمح إليها بعبارة «أمر النساء»، ومنجد الأعراض الثلاثة المتلازمة، مرة أخرى: الخمر والنساء والطرب، رأى المتضرر، في ما ذكر صاحب ابن حنبل، أن يشكوهم إلى السلطان، فاعترض ابن حنبل وقال: ((يعظهم وينهاهم «ويستعين عليهم بالجيران أن لم ينتهوا» أما السلطان فلا)).

لعلّ أفضل طريقة لمسح هذه المادة عرضها وفق ثلاث محاور: ماهي المنكرات الأوسع انتشاراً ؟ في أي وسط تزدهر ؟ ما العمل بشأنها؟.

1 - انظر مثلاً: الهامش 147، يقدم عرضاً وجيزاً لكن اكثر اتساقاً لمذهب ابن حنبل علم حنبلي من فترة متأخرة، هو أبو محمد التميمي/ت488هـ-1095م/، انظر المقدمة، استشهد به أبو بعلي الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص279 السطر20، مع ذلك تبعث نزعة العرض المنهجي واستخدام مصطلحات فقهية على الشك أنه يمثل حقاً مذهب أحمد بن حنبل.

الحنابلة والسلطان

يسترعي الانتباه في هذه الصورة لأداء فريضة النهي اليومي بين الحنابلة الأوائل غياب أمرين، أحدهما ضمناً والآخر بنحو صريح.

أن ما يغيب ضمناً هو أي نزعة عند الحنابلة إلى المذاهب إلى نواح أخرى من المدينة من أجل النهي عن المنكر فيها، لا توجد أي اشارة إلى محاولة القيام به في إحياء أقل تعاطفاً من قيمهم، لا نراهم يبحثون عن وعاظ معتزلة للتشنيع والهجوم عليهم وينظمون حملات على المواخير أو يتدخلون في ملاذ الطبقة العسكرية والسياسية المتنفذة، ولا غرابة في ذلك، فهم يبدون من تلك الأجوبة غير مجهزين لمواجهة الأغلبية المنحرفة، وهم لا يرجون السيطرة على أحيائهم، ناهيك بغيرها[1].

ويغيب بنحو صريح السلطان، فهم لا يرغبون في التصادم ولا التعاون معه، وأوضحت الفتاوى من دون أدنى لباس أنه ينبغي عدم استهداف السلطات بالنهي عن المنكر على الرغم من منكراتها الكثيرة البنية للعيان، صرح ابن حنبل أنه ينبغي عدم التعرض للسلطان، فإن سيفه مسلول وعصاه، واستشاره صاحبه المروزي أحمد بن شبويه/ت229هـ-843/الذي قدم بغداد على أن يدخل على الخليفة ويأمره وينهاه، فقال له: ((أني أخاف عليك ألا تقوم بذلك))[2].

---

1 – مايكل كوك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص175.

2 – أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1،ص47، السطر21، استشهد به:

Henri Laoust: La Profession de Foi d'Ibn Batta (traditionniste et jurisconsulte… Irak à Ukbarâ en 387/997) , Institut Français de Damas , Damas, 1958, p53.

ولقد ناشده هو نفسه عمه إسحق بن حنبل/ت253هـ-867م/أن يغتنم فرصة استدعائه إلى قصر المتوكل/ح232-247هـ-847-861م/ليأمره وينهاه فرفض[1]، استشهد بهذا الصدد، بقولة سفيان الثوري البليغة: ((إذا اتفق البحر فمن يسده، في أمر أقرب وأبسط إلى واقع الحياة اليومية، سئل عن خمار ذمي يبيع الخمر، علناً في أحدى قرى السود وبعلم السلطة، فكان جوابه: إذا كان ذلك بتواطؤ السطلة فينبغي ألا تعرض نفسك للضرر، وهناك خبر وأحد يوحي بتحبيذ الاستشهاد في القيام بالواجب في وجه عداء السلطة لذلك النشاط[2]، أما الخروج

تظهر بقية القصة عند: ابن مفلح القاقوني، الآداب الشرعية والمنهج المرعية، ج3 ص 491، هنا يحيل ابن حنبل صاحبه المتحمس إلى بشر الحافي/ت227هـ-841م/الذي يقول له هو أيضاً: أخاف أن تخونك نفسك، ولئن فعلت فقتلك الخليفة كنت سبباً في دخوله النار، يؤيد ابن حنبل بقوة رأي بشر، لكنه هنا أقر حديث "كلمة حق أمام السلطان جائر".

1 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص112 في الرواية الموازية عند ابن مفلح القاقوفي، الآداب والمنح المرعية، ج3، ص492، ناشده عمه وسأله الدخول على الخليفة ليأمره وينهاه، وقال له: إنه يقب منه، وهذا اسحاق بن راهويه/ت283هـ-853م/يدخل على ابن طاهر فيأمره وينهاه، فقال له ابن حنبل: تحتج عليَّ بإسحاق؟ فأنا غير راض بفعاله، ماله «الخليفة» في رؤيتي خير ولا لي في رؤيته خير، تفيد المصادر أن ابن حنبل كان يقدّر "راهويه كثيراً"، انظر مثلاً: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام- وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ، ج6، ص35، وأن علاقات ابن راهويه بعبد الله بن طاهر كانت حسنة إن لم نقل ودية.

2 - يؤيد ابن حنبل رجلاً اسمه ابن مروان صلب لأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر في النص الذي نشره الأنصاري يظهر اسمه محمد بن مروان الخلال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج3، ويؤيد ذلك استشهاد: أبو يعلى الفراء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مخطوط دمشق، الظاهرية في مخطوط القدس نجد نصاً مختلفاً شيئاً ما للخبر العدد 1، يسأل فيه ابن حنبل هل لمن أصابه من السلطان أذى لإنكاره على أصحاب الملاهي فيجيب أنه فعلاً مأجور، ويؤيده النص الموازي عند:

على السلطان فاستبعد كلياً[1]، ليس لأن الله فرض مواجهتها خطر، لذا الأفضل اجتنابها)).

كذلك ليس على المرء أن يستعين بالسلطان[2] في النهي عن المنكر، فقد شجب ابن حنبل ذلك مراراً، كما في الجواب الذي بدأنا به الفصل، وقلما أظهر القبول الاستعداء السلطان على مرتكبي المنكر، لما سئل عن صيادين يصطادون بالفأر والضفدع، قال: ((ويفعلون هذا ؟ مرهم ونهاهن، قيل له: فإن لم يقبلوا مني، أستعدي عليهم السلطان ؟ قال: أن قدرت فاستعد عليهم، لعلهم ينتهون))[3].

أبو داوود، كتاب مسائل الإمام أحمد، عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ص278

1 - استشهد بقصيدة لابن شبرمة/ت144هـ-761م/ينبه فيها إلى أن الأمر بالمعروف لا يكون بسل السيف على الأئمة، أورد مصدر حنبلي مبكر جواباً لحذيفة بن اليمان/ت36هـ-656م/على سؤال عن النهي عن المنكر شجب فيه بقوة سل السيف على الإمام، انظر: حنبل بن اسحاق: محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص 99.

2 - تظهر أحياناً كلمة غير «سلطان» يرفع المارة الأمر إلى صاحب الخبر، أي عين السلطان في الموضع، انظر:

R.Dozy: Supplément aux dictionnaires arabes, Tome 1/par vols 11 Eyden, E.J.Brill, 1881,p347f.

في حالة خمار القرية في السواد ذكر العامل مع السلطان في قصة عن الصحابي المصري عقبة بن عامر، سئل في الاستعانة بالشرط.

3 - النيسابوري، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، ج2، ص175، العدد 1958، كذلك ج2،ص140،العدد1800، انظر:

M. Cook: “Early Islamic Dietary Law”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam,vol7 ,1988, p240-177.

تتعلق الحالة الشبيهة الأخرى بفاسق مصر على المعاصي، هل يرفع أمره إلى السلطان؟ والجواب هنا أيضاً: نعم، أن علمت أنه يقيم عليه الحد فارفعه[1]. ويبين ما يلي أن السائل لا يعلم ذلك على الأرجح: ذكر ابن حنبل أن جاراً له كان يفعل منكراً، فسلمه إلى السلطان، فجلد ثلاثين ومات على أثرها، يبدو أن السلطان بوجه عام يتعدى الحد اللازم أحياناً[2]، وإذا رفع أحد إليه الأمر خرج من يده ويعود تحفظ ابن حنبل اذاً إلى تعسف السلطان، إذ لا يأمن، حيفه في ما يحال إليه[3] ولا يثق بأنه سيطبق حكم الشرع فيه[4] سيزيد أو ينقص في العقاب عما يجب بكثير، والأرجح أنه سيتصرف بعنف يخالف الشرع[5].

1 - قارن حالة سئل فيها ابن حنبل هل يجب استدعاء السلطان على سكران يسب الدين، فأجاب: لا لأنه يخاف ألا يقيم عليه الحد ولا يتعداه، انظر: ابن مفلح القاقوني: الآداب الشريعة والمنح المرعية، ج1،ص218، السطر3.

2 - يبدو من خبر رد الدولة المحتمل عقوبة مالية: "يأخذون منه شيئاً ويطلبون منه أن يتوب".

3 - قابل موقف عقبة بن عامر الذي يعود رفضه لاستعداء الشرط على جيرانه شاربي الخمر إلى شاغل حرمة الحياة الخاصة بالأحرى.

4 - في بعض الحالات يبين ابن حنبل العقوبات الشرعية للمنكرات المعروضة في أجوبته، مثلاً تتعلق المسألة العدد 102 بالأدب الذي يجب إن يوقعه السلطان بالعازف، وهو لا يتجاوز10 جلدات، افترض إن عقوبة تغيير في الخبر الذي يلي مباشرة/العدد 103، وانظر أعلاه الهامش 52، يوقعها كذلك نائب السلطان وإن لم يذكر ذلك بصريح العبارة في 31 يضرب عمر بن الخطاب جمّالا لقسوته مع جمله.

5 - تبين أخبار أخرى كراهة ابن حنبل إن يتسبب في دخول أحد إلى السجن وأن تتدخل الدولة في شؤونه.

يوافق كل هذا ما نعرفه تماماً عن مواقف ابن حنبل السياسية وعن حياته بوجه عام[1]، فقد وصف «ووصف نفسه» بأنه رجل لم يخالط السلطان[2].

كذلك لا توجد إشارة إلى أنه شارك في الحركات الشعبية التي سعت في عام/201هـ-817م/إلى إعادة النظام إلى شوارع بغداد أثر الفوضى التي سادت

---

1 - انظر:

Walter Melville Patton: Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, Leiden, Feby 4th, 1897.

2 - لما ألح محمد بن عبد الله بن ظاهر/ت 253 هـ- 867م/في طلبه، أجاب: أنا رجل لم أخالط السلطان، مستشهداً بسيرة ابن حنبل التي كتبها ابنه صالح، انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد **الأصبهاني**: حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، تحقيق، الخانجي، ج 10، القاهرة، مكتبة الخانجي،1932-1938، ج9، ص 22، السطر 2، وحول مسيرة محمد بن عبد الله بن طاهر في بغداد، انظر:

Encyclopedia of Islam: Article Muhammad Ibn Abd Allah by k.v.zettersieen and c.EBasruorth.

يروى أن عبد الله بن طاهر/ت230هـ-884م/وصف أحمد بن حنبل لإسحاق بن راهوية بالعبارة نفسها، حيثما استشهد بسيرة ابن حنبل التي كتبها ابنه صالح، انظر: أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل: سيرة الإمام أحمد بن حنبل، دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد، الاسكندرية، 1981، ص 41، استخدم النص الذي نشره أحمد لاستشهادات أبي نعيم في حلية الأولياء، لكن المادة التي أوردها أبو نعيم في الحلية بدءاً من ج 9، ص 206، لا توجد فيه، لذلك أحيل أيضاً إلى أبي نعيم، هناك تعقيد آخر هو أن في الطبعة الأولى لكتاب صالح، التي استعملها الدومي في كتابه عن أحمد بن حنبل، انظر: أحمد عبد الجواد الدومي في كتابه عن أحمد بن حنبل، وانظر أحمد عبد الجواد الدومي: أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1961، ص 266-303.

في أعقاب الحرب الأهلية الرابعة[1]، بل أنه أدان صراحة عمل أبرز القادة الشعبيين، سهل بن سلامة[2]، وإن كان ذلك يعود أيضاً إلى أن سهلاً معتزلي[3]،

---

1 - حول تلك الحركات، انظر:

M. Lapidus: The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, International journal of Middle East studies,vol6,no4,October1975, p372-374.

Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam،vol3,p173-175and 448.

مارست تلك الحركات نشاطها تحت راية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2 - عارض ذلك العمل وقرّع احد المنخرطين فيه، انظر: أبو بكر محمد بن محمد **الخلال**: المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد حنبل، تحقيق أحمد دكا، 1975 ص25، واشار إليه

Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2, und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam، vol3,p174.

3 - انظر:

Wilferd Madelung ,1965, Die frühe Mu'tazila und ihr Verhältnis zur Št'a, In Der Imam Al-Qasim Ibn Ibrahim Und Die Glaubenslehre der Zaiditen, De Gruyter.

Ed. U. Ehrensvard and Christopher Toll: In On Both Sides of al-Mandab, Ethiopian, South- Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Lofgren.

Stockholm Svenska: on his Ninetieth birthday, 13 May 1988, Forskningsinstitutet i Istanbul, 1989, p43.

W.Madeleling: The vigilante Movement of Sahl bin Salma al-khurasani and the Origins of capitalism Reconsidered, Journal of Turkish studies vol14 ,1990, p331.

وعلى امتداد سنوات المحنة الطوال/219-234هـ833-848م/لم يمر يوماً من واجبه السعي إلى مواجهة مع الدولة، فقد أتت المتاعب تقرع بابه، على الدوام، ولم يكن هو الذي سعى إليها[1] ولما كانت أوساط سنيّة تدبر للخروج على الواثق/ج 227-232هـ842-847م/بسبب إمعانه في بدعة سلفه، عارض ابن حنبل بقوة هذا المشروع الخطير بحسب ما تذكر المصادر[2]، وهنا أيضاً، لا توجد أي إشارة إلى مشاركته، من قريب ولا من بعيد، في محاولة الثورة الفاشلة التي تبعت بقيادة أحمد بن نصر الخزاعي في عام/231هـ-846م/،على الرغم من أنه كان يرى «بحسب المصادر» أن الرجل مات شهيداً[3].

Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam vol3, p174.

1 - لم ينظر أحمد بن حنبل أبداً إلى المحنة من خلال مفهوم الأمر بالمعروف، انظر مثلاً: حنبل بن إسحاق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص 40-44، وأبو يعلى بن الفراء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأمر، الورقة 102 ب س 17، ولا يبده أنه يحس بواجب التكلم ضد البدعة الرسمية في صلاة الجمعة.

2 - حنبل ابن إسحق: محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص81، السطر8، أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص144، السطر22، والخلال: المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ص21، السطر15، ما أثار الفقهاء بوجه خاص كان مشروع تعلم أطفال المدارس عقيدة خلق القرآن الذي خال المشروع قد صار امراً واقعاً، لكن ابن حنبل أهاب بهم: ((إن عليكم بالإنكار بقلوبكم بالأحرى، قدم الخلال تقريراً آخر عن الحادثة نفسها على الأرجح)).

3 - ذكرت مصادر أن أحمد بن حنبل أبدى إكباره لأحمد بن نصر الذي جاد بنفسه، انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ،ج5،ص177،السطر15، وأبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص81، السطر12، (نقل كلاهما عن أبي بكر المروذي) لكن ابن أبي يعلى لا يشير إلى

ولما تغيرت الأوضاع، أراد أن يبقى بينه وبين الخليفة السني المتوكل المسافة نفسها التي كانت وبين أسلافه، فلم يفعل إحياء السنة الرسمي، وأن كان رحمة من الله بالمسلمين كافة[1]، شيئاً ذا بال بالنسبة إلى ابن حنبل شخصياً، إلا تعقيد حياته محل عناية وسخاء من السلطة لم يكن يرغب فيهما[2] وكما قال لعمه الأحرص منه على الدنيا بخصوص الجائزة التي حملتها إليه وإلى أسرته رسل المتوكل: لو لم تقبلها لتركوك وشأنك[3].

مشروع الثورة في أي موضع من ترجمة أحمد بن نصر، ولم ير بن حنبل بأساً من الصلاة على رأس أحمد بن نصر المقطوع، انظر: ابن حنبل: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، ص 141، العدد 524،في المسألة العدد 523، أكد أن الصلاة تجوز على جسد الشهيد "المقطوع الرأس".

1 - عن موافقة ابن حنبل على أن خلافة المتوكل كانت رحمة بالمسلمين، انظر رسالته التي نقلها: الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9، ص216،السطر10، مع ذلك لم يكن تغيير سياسة الخلافة مندفعاً ولا كلياً:

Christopfer Melchert: "Religious Policies of the Caliphs from al – Mutawakkil to-muqaddar" Islam Law an society Vol3,1998, p320-330.

2 - حول علاقاته مع السلطة أنظر التقرير الذي قدمه ابن عمه، انظر: حنبل بن إسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص84-109.

3 - ما لا يظهر جيداً في رواية حنبل، وإن كان موثقاً بنحو مستفيض في رواية صالح، هو حدة الخلاف الذي نشب في الأسرة بسبب قبول عم ابن حنبل وولديه صلة المتوكل، انظر شهادة ابنه كما قدمها: الاصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص212-215.

المدرسة الحنبلية...النظرية والممارسة

تقدم أجوبة ابن حنبل صورة لافتة لفريضة النهي عن المنكر في مفهومها وممارساتها في أوساط الحنابلة في طور مبكر، صور حية، لعلها أفضل ما بوسعنا في أن نجده لتصوير أي مجتمع إسلامي قبل العصر الحديث، لكن ينبغي عدم تعميمها على ظروف مختلفة في الزمان والمكان في العالم الإسلامي القديم، فعلى الرغم من تكرار مواضيعها في أوساط أخرى، فإن لذلك الوسط خصائصه المميزة.

إن ما يبرز في تلك الصورة هو المستوى المتواضع لتلك الفريضة في مفهوم أحمد بن حنبل، وهو يحبذ كما رأينا، النأي عن سبيل الدولة، فلا مواجهة للسلطان ولا تعاون معه، ويبدو مذهبه، بهذا المعنى بعيداً كل البعد من السياسة، وهو في القوت نفسه مدني، بنحو متميز، فلا يرى، استخدام السلاح، كما أشرنا، ولا مواجهته، ونلاحظ كذلك عنده نزعة إلى ترك فاعل المنكر وشأنه، إذا لم يمتثل، والاكتفاء بأنكار معصيته في القلب، ولهذه السمات ما يوازيها في مذاهب أخرى، لكن قلما ضيفت بمثل ذلك الوضوح والتماسك.

والأغرب من ذلك، ليس وجود نزعة إلى مجموعة الخلّال إلى التشكيك في وجوب النهي عن المنكر أصلاً فحسب، بل حتى إلى نفيه كلياً، لا يظهر ذلك الأنكار الصريح أبداً على لسان أحمد بن حنبل نفسه، لكنه نقل عن اثنين من الأئمة السابقين: الحسن البصري/ت 110هـ-728م/وعبد الله بن شبرمه/ت144هـ-

761م/فقد اعتبره كلاهما نافلة، أما ابن حنبل، فلم يؤكد ذلك تماماً، لما سئل هل النهي عن المنكر واجب؟ أجاب فقط أن في هذا الزمان شديد يصعب فرضه، وخاصة في ضوء التسهيل الذي ورد في الحديث، وتلك اشارة واضحة إلى إمكانية القيام به في القلب، وأظهر شعوراً مشابهاً، في مناسبة أخرى، بفساد الأخلاق في زمانه، ملاحظاً: ((ليس هذا زمان نهي))، ويظهر هذا التشكك المحدود في أقوال أخرى له في ذلك الباب[1].

تتمثل طريقة أخرى في تأويل نزعة الموادعة عند الحنابلة الأوائل في اعتبارها تكيفاً لتقليد حركي لمجتمع مدني، باتت فيه الاستكانة السياسية خياراً وارداً أكثر فأكثر[2] لكن حتى في مجتمع بغداد في أيام ابن حنبل لم يكن موقفه

---

1 - أفتى ابن حنبل وجوب الإنكار على أصحاب الملاحي، وأضاف أن فعل نال فضلاً، بهذه الصيغة يبدو رأيه غريباً، لكن في مخطوط القدس كان رده إذ سئل هل الإنكار واجب: ((لا أدري ما هو واجب، من فعل نال فضلاً))، وهذا النص يتفق مع رواية موازية، انظر: أبو داود، كتاب مسائل الإمام أحمد، عالم الأمة ومحي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ص 278، يعبر عن ثقته بان الإنكار «بالقلب» كاف، يرجو ألا يكون على الإنسان شيء إن اكتفى بالإنكار بقلبه، ويضيف إن التغيير باليد أفضل، وسئل عن التغيير باليد فأجاب: ((إن قدر عليه المرء فلا بأس به، تتضمن كل هذه الأخبار أحكاماً عامة عن الفريضة، وتتماشى كلها أكثر مع الرأي أن النهي عن المنكر -إلا بالقلب- اختياري، انظر كذلك الموقف السلبي من الأمر بالمعروف الذي تنسبه المصادر المعتزلية إلى الحشوية)).

2 - انظر:

Michael Cook: "A civism and quietism in Islam, the case of the Early Murji'a".

Alexander S. Cudsi and Alie Hillal Dessouki: Islam and power Croom Helm series on the Arab world, London، 1981,p21f.

مذهب الجميع، فكما ذكرنا أنفاً، شهد عام/ 201هـ/ 817م/بروز حركة شعبية، هدفها إعادة النظام العام في غيابه سلطة فاعلة، وقد نشط بخاصة بين قادتها ثلاثة على الأقل: خالد الدريوش وسهل بن سلامة وأحمد بن نصر[1].

عموماً لم احاول التمييز بين الموادعة على المستويين السياسي تجاه الدولة والاجتماعي تجاه المجتمع، هما في الأغلب مقترنان، لكنهما ليسا دوماً كذلك، أفادني بهذا التمييز ديفيد مرمر، مقدماً مثالاً خالد الدريوش.

1 - حول دور الأخير، انظر أبو جعفر محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ميخائيل جان دوغويه،15ج، ليدن: مطبعة بريل،/ 1879-1901/ج3، ص1344عن أحداث سنة 231، يحيل الطبري إلى عرضه لأحداث سنة/ 201هـ/الذي لا يتضمن في الصورة التي وصل بها إلينا الحدث الذي يشير إليه نصاً للصولي أورده الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام- وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ، ج 5ص176، استشهد بكليهما.

Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam vol3, p174.

انظر أيضاً أبو زكريا يزيد بن محمد الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق محمد علي حبيبة، القاهرة: المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية،1967، ص 341، لنص "الصولي" حظوة خاصة في المصادر المتأخرة، انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، ج11، ص 165، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج **المزي**: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ج35، بيروت: مؤسسة الرسالة،1980-1992، ج1، ص 508، أبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: سير أعلام النبلاء، حقق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلق عليه شعيب الارناؤوط وحسين الأسد وآخرون،ج25، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981-1988،

وقد مارس ثلاثتهم نشاطهم تحت راية النهي عن المنكر[1]، وأكثر من ذلك، كان يفصل بين خالد وسهل خلاف مذهبي جوهري حول طبيعة تلك الفريضة، اذ كان خالد «الذي كان أقل الزعماء نجاحاً» يرفض تماماً أن يشمل النهي الحكام، وكان بحسب المصادر يسلم بعض المجرمين إلى السلطات[2] «أو ما تبقى منها»، بينما عرض سهل قتال كل من خالف الكتاب والسنة، سواء كان حاكماً أم لا[3]، وهي نظرة قد تعكس انتماءه إلى المعتزلة، وكما رأينا، دفعت المأمون/ح 198-218هـ-813-833/مخاوفه من تلك الأحداث إلى منع النهي عن المنكر «على آحاد الرعية طبعاً».

ج11، ص 167، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، تحقيق ع.ع. تدمري، بيروت: مؤسسة الرسالة 1987، السنوات 231-240، وشهاب الدين أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني**: تقريب التهذيب، ج12، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية،/1325هـ - 1907م/، ج 1، ص 87.

1 - بخصوص أحمد بن نصر الذي قام في الجانب الشرقي تحت لواء الأمر بالمعروف انظر المراجع التي قدمناها في الهامش السابق، بخصوص خالد الدريوش الذي دعا جيرانه وأهل بيته وأهل محلته على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر **الطبري**: تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص 1009، وبخصوص سهل بن سلامة الذي دعا جيرانه وأهل محلته ثم الناس جميعاً الشريف منهم والوضيع، انظر أيضاً: أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بـ **ابن الفقيه**: البلدان- بغداد مدينة السلام، تحقيق صالح أحمد العلي، بغداد، باريس، ص 80، السطر 16 (حيث دعا قضيته انكار المنكر).

2 - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص 1009-1010.

3 - المرجع السابق، ج3، ص 1010.

وبعد ذلك بثلاثين عاماً، كان للنهي عن المنكر مجدداً دور بارز في دعوة التمرد الذي خطط له أحمد بن نصر[1]، ولم يكن أحمد بن حنبل إذاً يمثل تماماً المجتمع الحضري الذي كان يعيش فيه، ومع ذلك، كان يوجد في حياته وأفكاره عنصر يوافق حاجيات هذا المجتمع ومزاجه الأميّل إلى الحيطة، ويمكن أن نفهم، بنحو أفضل، ما كان يمثل توقاً إلى العيش من دون احتكاك بالدولة، لم يحقق تماماً – بفحص ظروفه الخاصة التي تشكلت توجهاته في إطارها.

إن أحمد ابن حنبل هو، في بغداد القرن 9/3، المواطن الوحيد الذي نستطيع وضع حياته في إطارها الواقعي، فقد كان يسكن قرب تخوم المدينة الشمالية الغربية[2].

---

1 - انظر بقية نص الصولي المذكور أعلاه، **الأزدي**: تاريخ الموصل، ص178،السطر3 عز الدين **ابن الاثير**: الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورتبرغ، 12ج، ليدن، مطبعة بريل،/1851-1871/، ج7، ص14،السطر 5، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر **ابن كثير**: البداية والنهاية في التاريخ،ج14، القاهرة: مطبعة السعادة،/1351-1358هـ1932-1339م/ج10، ص 104، لكن الطبري في روايته تاريخ الرسل والملوك، لا يذكر الأمر بالمعروف في سرد أحداث السنة 231. انظر أيضاً:

M. Lapidus: The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, International journal of Middle East studies,vol6, No4,October1975, p381.

Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam vol2,p388.

2 - كلم رزق ابن حنبل ولداً، خرج صديق للأسرة يدعى أو خيوران- ما يشير إلى أنها فاء معجمة وأن الاسم فارسي، انظر:

Justi, Ferdinand: Iranisches namenbuch, Published: Marburg, N. G. Elwert, 1895, p155.

في زقاق بلا منفذ[1]، في طرفه المفتوح باب «يدعى باب الزقاق» يمكن إغلاقه لمنع دخول الأغراب[2]، وفي الطرف الداخلي أربعة منازل ملك لأحمد بن حنبل وأسرته[3]، كان أحدها مسكن عمه إسحق ابن حنبل/ت253هـ-867م/، عاش فيه كذلك ابن عمه حنبل بن إسحق/ت 273هـ-886م/[4] ويفصله جدار عن منزله[5]، وآخر مسكن ابنه البكر صالح/ت266هـ-880م/محاذياً هو أيضاً

كان يعيش على مقربة فابتاع هدية عند القنطرة أو عند باب التين، انظر **ابن الجوزي**: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 303، كانت القنطرة قريبة كما نعلم من ذكرى أخرى وكذلك على الأرجح باب التين، هذه الفصل معروف وكان يشكل حد المدينة الشمالي الغربي، انظر:

Guy Le Strange: Baghdad during the Abbasid caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources ,Oxford, Clarendon press, 1900, p115.

1 - حول الزقاق الذي هو من خصائص المدن العربية في فترة لاحقة، انظر:

Raymond, Andre (1984): The Great Arab Cities in the 16-18 Centuries, New York, NY University Press, p 15f.

2 - انظر ابن حنبل **ابن اسحق**: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص 67، أبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، 1946، ص 76-77، **والأصبهاني**: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،ج9، ص 176، يحتمل إن تلك الأبواب كانت واسعة لكن لا يبدو انها كانت توفر الأمن ليلاً: يعارض ابن حنبل الخروج إن سمعت صيحة بعد حلول الظلام.

3 - يستفاد من نص أورده: الأصبهاني، المرجع السابق، ج9، ص 176 إن منزل ابن حنبل كان في طرف المحلة الداخلي.

4 - انظر مثلاً: حنبل بن اسحق، المرجع السابق، ص 88.

5 - المرجع السابق، ص 100، كان حنبل يستطيع سماع أحمد بن حنبل وهو يقرأ القرآن على سطح الدار، والنظر إلى منزله من على سطح داره هو.

لمنزل والده ويصله به باب[1] وثالث لابنه الثاني عبد الله/ت 290هـ-903م/[2]، كان هؤلاء الخمسة الكهول ذكور الوحيدين في العائلة[3]، وفي ما عدا جاريته حُسن[4]، تشير المصادر عادة إلى النساء والأطفال من دون تخصيص[5].

يبدو أن منزل ابن حنبل، على الرغم من نعته بالضيق[6]، كان على قدر لابأس به من الاتساع والتفريع: إذ كان يضم على الأقل ثلاثة بيوت، وغرفا وسطوحاً[7]، فضلا عن دهليز[8] وبئر[1] كان أفراد الأسرة يجلسون أمام أبواب

---

1 – كان لابن حنبل باب أغلقه أيام مقاطعة ولديه وعمه، انظر **الأصبهاني**: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص 213، لكن ابنيه في البداية فتحا كوة فيه، وفي النهاية أعادا فتحه، انظر أيضاً: ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 216.

2 – انظر ابن الجوزي: المرجع السابق، ص 264، ص 302 و ص403، والذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ص 76.

3 – حنبل بن اسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص 102 و108.لابد أن موت عم له يدعى عبد الله قد وقع في فترة سابقة، انظر: ابن حنبل: سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص37.

4 – انظر حنبل بن اسحق: المرجع السابق، ص 100 والذهبي: ترجمه الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ص 38.

5 – انظر الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص 207، **الدومي**: أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، ص 298، المرجع السابق ص 88 و ص102.

6 – ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 249.

7 – حنبل بن اسحق: محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص 88.

8 – انظر ابن الجوزي: المرجع السابق، ص 209 وص291 وأبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص186.

منازلهم[2]، ويناموون على سطوح منازلهم في الصيف[3] وكان جامع المحلة «الحي»، حيث يؤم عمه الصلاة وحيث درس هو نفسه يحذو باب منزله[4]، لكن طوال مقاطعته لولديه وعمه «لقبولهم صلة الخليفة»»، ترك الصلاة فيه وخرج إلى مسجد آخر، يوجد خارج محلته للصلاة فيه[5]، ويوجد الجيران في ما وراء دائرة الأسرة[6]، وكان أحدهم كما رأيناه فاعل منكر، فمات وهو في أيدي السلطة، لكن عددا منهم كانوا على صلة بأنشطة ابن بوصفه عالم دين[7]، وخلافا لعمه، يبدو أنه كان على علاقات طيبة بجيرانه[8]، ويحس بالتضامن معهم: رفض مرة، أيام

---

1 - الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، ج9 ص 179، كانت لدار صالح أيضاً بئر، انظر صالح برواية الدومي: أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، ص298.

2 - حنبل بن اسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص 99.

3 - حنبل بن اسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص 87، الاصبهاني: المرجع السابق، ج9ص 207، والدومي: المرجع السابق، ص299.

4 - الاصبهاني: المرجع السابق، ج9، ص 214، وابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص384.

5 - المصدران نفسهما على التوالي: ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص34.

6 - يعد جوار أحد بحسب ابن حنبل 30 منزلاً حول منزله، انظر: ابن حنبل: مسائل الإمام أحمد بن حنبل ص 384، العدد 1393.

7 - انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة،ج1، ص137 السطر 12، ص301 السطر 19 ص334، السطر 1، ص 415، السطر 15، تتعلق الفقرة الأخيرة "بنختان" وهو صديق للأسرة كان له دكان عند القنطرة، انظر ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص 263 السطر 8.

8 - المرجع السابق، ص 218.

المحنـة فكـرة الاختفـاء خوفـاً علـى أهلـه وجيرانـه[1]، أن مـن بينـهم سـكان[2] «كـراة»، ونجد غـزّالين بـين الجـيران[3] والسـكان[4]، مـا يشـير إلى بسـاطة الجـوار[5]، كـان جـار آخر قصاباً[6]، وغير بعيد من منزله يوجد حمـام لم يكـن ابـن حنبـل راضـياً عنـه[7]،

1 - حنبل بن اسحاق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص 37.

2 - ذكرنا أحدهم، وأن ابن حنبل أخرجه من الدار لأنه ظل يسكن مع مطلقته، انظر أعلاه الهامش60، هناك آخر أخرج من مقراضاً وقع من يد ابن حنبل في البئر، فناوله مقدار نص درهم، فقال: المقراض يسوي قيراطاً، لا آخذ شيئاً، فلما كان بعد أيام سأله: كم عليك من كراء الحانوت؟ قال: كراء 3 أشهر وكراؤه في كل شهر 3 دراهم، فضرب على حسابه وقال: أنت في حل، أرسل ابن حنبل وهو على فراش الموت ابنه صالحاً إلى أحدهم بخصوص شراء تمر، تبين أن هؤلاء السكان كانوا يسكنون دار ابن حنبل، انظر ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص274، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص209.

3 - إذا فقد ولد لابن حنبل بحث عنه في منازل الغزالين، باعت جاريته ثم زوجته بعد موت زوجته الأولى غزلاً لأحدهم، انظر ابن الجوزي: المرجع السابق، ص209،302.

4 - ذلك ضمني في: المرجع السابق ص266.

5 - حول ضفة منزله الغزالين، انظر:

R.Brunschvig: MéTiers Vils En Islam Dans Studia Islamica,Vol16,1962, p50-52.

6 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1ص430، السطر6، ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص302 والذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ص39.

7 - فكر يوماً من أيام الشتاء في زيارة الحمام ثم عدل عنها، انظر ابن حنبل: سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص42، لم يدخل حماماً طيلة 50 سنة، انظر: ابن الجوزي: المرجع السابق، ص247، والذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام ص25.

ومنزل أقرب أصدقاء الأسرة[1]، لكن ليس واضحاً إذا كان في زقاق ابن حنبل أو خارجه ولا نعلم إلى أي مدى تمتد محلته خارجه[2]، ولم تكن الأسرة على سعة من الرزق وكان صالح بالأخص يجد صعوبة في توفير نفقة عياله[3]، لكن كان لأحمد وعمه غلة[4] لم يكن في حياة ابن حنبل الكثير مما يدفع المرء إلى الاقتراب من السلطة، في ما عدا وجود منزله عرضاً في عاصمة الخلافة، كان عربياً[5]، أي من

---

1 – يظهر بوران مراراً في حياة الاسرة وتبدو علاقته بها حميمة، انظر ابن حنبل: سيرة الإمام أحمد بن حنبل ص52، والأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص213-215، نعلم قرب داره من خبر اختفاء ابن حنبل عنده مرةً أيام المحنة، انظر حنبل بن إسحق: محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص84، وأبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1 ص195ت، حيث ذكر تاريخاً لوفاته عام 256هـ.

2 – نقرأ في خبر أن الشرطة أحاطوا يوماً بالمحلة وفتشوها وفتشوا منزله أيام كان السلطان يشبه به، انظر الاصبهاني: حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، ج9، ص214.

3 – انظر مثلاً: المرجع السابق، ص213، كان حنبل بن إسحق أيضاً فقيراً، انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنبلة، ج1، ص143.

4 – بحسب ابن كثير كان ابن حنبل يحصل على17 درهماً كل شهر من غلة ملك له، ابن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، ج1، ص214و337، لا يعطي ابن كثير مصادره، لكن ابن حنبل أشار في وصيته إلى غلة الدار، انظر الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9 ص213، وأبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص195. في ما يتعلق بالإشارات الأخرى إلى هذا الدخل، انظر ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص224و264، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج11، ص320.

5 – حول شجرة نسبه، انظر ابن حنبل: سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص27، السطر1، والذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ج9، مع بعض الاختلافات والتعاليق، نعته

جماعة كانت يوماً النخبة السياسية والعسكرية، لكنه لم يكن يفتخر بذلك الانتماء وحتى لا يذكره[1]، كما كانت له بالسلاسة الحاكمة من خلال أصول خراسانية[2]، فقد خدم جده العباسيين زمان الثورة[3] وكان أبوه أيضاً في الجيش

صاحب الجسر إذ رآه عائداً إلى داره بعدما جُلد بأنه عربي انظر حنبل بن إسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص67.

1 - أبو القاسم علي بن محمد الحسن **ابن عساكر**: تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، 1995-1998، ج5 ص257-258، انظر أيضاً أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص249، السطر6، ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص274، السطر19، والذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ص12، لمادلنغ رأي مختلف حول هذه النقطة، ليبين مشاعر ابن حنبل العربية، يورد مقطعاً من عقيدة منسوبة إليه يتجلى فيها عداء الشعوبية. انظر:

Willerd Modelung: Religious Trends In Early Islamic Iran Columbia Lectures On Iranian Studies: No4 , New york, Persian Heritage Foundation, 1988, P23.

مستشهداً بأبي يعلى الفراء في كتابه طبقات الحنابلة، ج1، ص34، صحيح بلا شك أنه كان يكره الشعوبية، انظر: النيسابوري: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، ج1 ص200، العدد 992، لكن العقيدة المشار إليها رفض الذهبي بقوة نسبتها إليه، انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج11، ص286و303 وهو على الأرجح محق في ذلك.

2 - جاءت أمه من مرو وهي حامل بهK كان قادراً على تكلم الفارسية كما يفيد حفيده زهير ابن صالح/ت303هـ-915م/الذي يتذكر زيادة ابن خاله له قدم إليه من خراسان، انظر ابن حنبل: سيرة الإمام أحمد بن حنبل، ص26، والذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ص34.

3 - Modelung: Religious Trends in Islamic Iran، p22.

العباسي[1]، وقد استغل عمه إسحق، الأحرص منه على الدنيا، هذه الصلة في محاولاته لإنقاذ أبن أخيه من المحنة[2]، لكن ذلك لا يفي شيئاً بالنسبة إلى أحمد بن حنبل نفسه، إذ وجد فرصة في أثناء امتحانه، ليوجه إلى الخليفة هذا السؤال البليغ: يا أمير المؤمنين، أدعوه بعد دعوة محمد[3] ﷺ ينحصر تقريباً ما بقي في عرفه من اتحاد الدين والدولة الذي أنشأ العالم الإسلامي في واجب شرعي وشعيرة عبادية[4]، أما الواجب فالسمع والطاعة[5] مالم يؤمر بمعصية[6]، لكنه لم يكف في الأوقات العادية واجباً يقتحم حياة رجل مثله، أما الشعيرة فصلاة

مستشهداً بـ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام463هـ، ج4، ص415، والذهبي المرجع السابق ص 13 السطر4.

1 - يقال إنه كان قائداً، انظر ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص19.

Modelung: Religious Trends in Islamic Iran, p22.

ومن جند مرو، انظر الذهبي: سيراً أعلام النبلاء، ج11، ص179.

2 - حنبل بن إسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص43، والأصبهاني: حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، ج9، ص205.

3 - حنبل بن إسحق: المرجع السابق، ص47.

4 - مبدئياً يجب أن نضيف الجهاد، لكن دوره في حياة حنبل كان ضئيلاً، هناك خبر أنه انخرط فيه لما زار طرسوس، انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج11، ص311 السطر9، وأظهر اهتماماً بالثغور مع الإشارة إلى قزوين، انظر: ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص196و384.

5 - انظر مثلاً أقوال ابن حنبل لأعوان السلطان لما أغاروا على منزله، حنبل بن إسحق: محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص78-88، والخلال: المسند من مسائل أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل،ج1.

6 - الخلال: المرجع السابق، ج1.

الجمعة[1]، وهـي عنصـر تبقّـى مـن فـترة خلـت، كـان يمكـن فيهـا للأمـة الإسـلامية الاجتماع في مكان واحد، ومشاركته فيها تغني ترك المسجد المجاور والصلاة في المسـجد الجـامع[2]، وهـو في عصـره الجـامع الكـبير الـذي بنـاه المنصـور/ج136-158هـ754-775م/[3] في الأصل، ويمكن هنا أيضاً أن يبقى الاتصال على أدنى مسـتوى، وحتـى في الفـترة الـتي كانـت الدولـة تـروح البدعـة ورجـل يعتنـق تلـك الضلالة يؤم الناس في الصلاة، ظل ابن حنبل يشـارك في الصـلاة الجامعـة، فـإذا رجع إلى منزله عوّض عن ذلك النقص بإعادة صلاته صلاة فذّ[4] ودخلت الدولـة

---

1 – كان بنو العباس في نظره الأحق بإمامتها، انظر: المرجع السـابق، أبـو يعلـى الفـراء: طبقـات الحنابلـة، ج1، ص144، السـطر20، ذكـر شـعائر أخـرى أقـل تـوتراً يـؤم فيهـا الخليفـة النـاس: صلاة العيدين والحج.

2 – حول قصة ترينا ابن حنبل يؤم جمعة في المسجد الجامع مع بكره، انظـر ابـن حنبـل: سـيرة الإمـام أحمـد بـن حنبـل، ص34، السـطر8، كـان يمـر أمامـه طريـق كـبيرة، انظـر النيسـابوري: مسائل الإمام أحمد بن حنبل، ص129، العدد 474.

3 – تُظهر ذلك رواية تريه يحضر صلاة الجمعة في المسجد الجامع في قبة الشـعراء انظـر ابـن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص289، كما بين:

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l‘époque Abbasside , Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques ,v5,Paris Librairie d’ Amerique et d’ orient, 1981,p15.

كانت تلك القبـة الـتي اسـتمدت اسمهـا مـن اجتمـاع الشـعراء الأسـبوعي فيهـا، توجـد في جـامع المنصور، انظر الخطيـب البغـدادي: تـاريخ أو مدينـة السـلام، وضـعه في أوهـى عصـور الإسـلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ، ج8، ص249.

4 – حنبل بن إسحق: محنة الإمـام أحمـد بـن محمـد بـن حنبـل، ص79، وابـن الجـوزي: مناقـب الإمام أحمد بن حنبل، ص159 في أيام المتوكل محيي السنن، بالعكس كان يحضـر الصـلاة ولا يعيـدها، في فـترة متـأخرة مـن المنحـة، توقـف فعـلاً عـن حضـور صـلاة الجمعـة، لكـن لأنـه كـان

عالمه من دون اخياره وشوشت اسلامه، أتت أولاً، فتنة الدين، كما دعاها، فحبُس وامتُحن وضرب لرفضه إقرار البدعة بلسانه. ثم بعد إغارة الدولة على داره وديارە أقربائه وتفتيشها في جوف الليل، أتت فتنة الدنيا، وهي أدهى وأمر فقد أفسد تكريم الدولة وجوائزها أقاربه[1]، تمنى في الحالتين لو كان ميتاً بحسب قوله[2]، وشكا بمرارة: ((قد سَلِمت من هؤلاء منذ ستين سنة حتى إذا كان في آخر عمري بُليت بهم))[3] وبعد ما أذن له الخليفة بالرجوع إلى منزله، ظل يعاني إزعاج

مستخفياً، أو لأنه تلقى أمراً بأن يلزم داره، انظر: الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص207، والدومي: أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، ص298.

1 - انظر الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص212، والتفاصيل المضللة التي قدمها صالح عن أمور كغش إسحق لابن أخيه، وعودته إلى سيرته الأولى بعد فترة من النزاهة تذكر بقصص تدمير بعض الأسر بسبب إدمان أحد أفرادها على المخدرات في أيامنا، هناك أخبار تفيد بأن ابن حنبل فسر رفضه مال السلطان بورع شخصي، انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص204، السطر6، وابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص259، السطر6، وهي أخبار يصعب التوفيق بينها وبين ما نعرف من سيرته، وأحدهما (الأول) نقله وزير المتوكل، عبيدُ الله بن يحيى بن خاقان/ت263هـ-877م/الذي لا يمكن الوثوق بشهادته، انظر:

Dominque Sourdel: Levirirat Abbasside Damas, Institut Français de Damas، 1959-1960, p274-286.

2 - الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص211، حول تماثل الفتنتين، انظر أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج1 ص265.

3 - الأصبهاني، المرجع السابق، ج9، ص209، والدومي: أحمد بن حنبل بن محنة الدين ومحنة الدنيا، ص302.

رسله المترددين عليه ومظاهر التكريم والتعظيم[1]، لم يخلصه حتى الموت تماماً، فقد اندفع والي الدولة الظاهرية على بغداد ليؤم صلاة الجنازة بدلاً من ابنه[2] أيد ابن حنبل طاعة السلطان إلا في معصية الله، ولكنها طاعة لا حماسة فيها ولا ودادة[3]، ولم يكن معارضاً نشيطاً للخلفاء[4]، ولا مفرط الولاء لهم[5] كان

---

1 - مثلاً في إحدى تلك الزيارات، جاء يحيى بن خاقان مبعوث الخليفة والمطر عليه في موكب عظيم ونزل خارج الزقاق، ولم يشأ أن يدخل على الدابة فجعل يخوض الماء، فلما صار إلى الفصل نزع جرموقه، انظر الأصبهاني: المرجع السابق، ج9، ص219، السطر10، يحيى هذا أرسله المتوكل مراراً إلى أحمد بن حنبل ليسأله عن هذا الأمر أو ذاك، انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص401، السطر6، وهو أب الوزير الذي ذكرنا أعلاه الهامش245، انظر أيضاً:

Sourdel, Dominique: Le visirat Abbaside de 749 a 936 (132 a 324 de l'Hegire), 2 vols, Damas p373f.

2 - حنبل بن اسحق: محنة الإمام أحمد بن حنبل، ص112، السطر3.

3 - مثلاً تسبب في انزعاج بدار الخلافة لأنه سلم على المعز ابن الخليفة كما يحيي أي مسلم، انظر: المرجع السابق، ص107.

4 - هنا لا أوافق رأي لابيدوس أن فكر ابن حنبل يتسم بمعارضة نضالية للخلافة انظر:

M. Lapidus: "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", p370 and 383.

5 - لمادلنغ رأي مختلف عن الحنابلة الأولى، إذ يرى عندهم تأييداً لا مشروطاً للخلافة القائمة، ورغبة في إحياء روح العصر البطولي، عصر الجهاد الخراساني للخلافة القائمة، ورغبة في أحياء روح العصر البطولي، عصر الجهاد الخراساني ضد الكفار، انظر:

Willerd Modelung: Religious Trends In Early Islamic Iran Columbia Lectures On Iranian. Studies: No4 , New york, Persian Heritage Foundation, 1988, p25.

مستعداً لكي يعطي لقيصر ما لقيصر[1]، وما كان يطلب بالأخص في ماعدا ذلك هـو أن يُـترك وشـأنه، وفي ذلـك يمكـن سـر مذهبـه في النـهي عـن المنكـر. لكن كما رفض معاصروه تركه يعيش بسلام، فرض عليه أتباعه لاحقاً دوراً، لم يسع إليه أبداً: دور مؤسس فرقة ذات مذهب محدد بدقة وميالة إلى العنف، وقد تغيرت ظروفها كثيراً بحسب الزمان والمكان على مدى الألف عام التي تلت موته، لكن بنحو أو بآخر، تمثل أثرها في زعزعة أسس موقفه السياسي المتحاشي للسياسة.

W.Madeleling: The vigilante Movement of Sahl bin Salma al-khurasani and the Origins of capitalism Reconsidered, Journal of Turkish studies vol14 ,1990, p336f.

1 - سأل تاجر مرة أحمد بن حنبل: أبيع للجند؟ فتبسم وقال: الدرهم أينما ضُرب أليس هو درهم؟ انظر: أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص52 والكتاب المقدس: "انجيل متى" الأصحاح22، الآية20.

الفرع الأول

حنابلة بغداد[1]

إذا انتقلنا من ابن حنبل/ت241هـ-855م/إلى تطورات المذهب الحنبلي بعده، لم نجد بعد مدونة فقهية قريبة بالدرجة نفسها من حياة الناس اليومية، ووجدنا أنفسنا مضطرين إلى النظر من نافذتين مختلفتين، إذ لدينا من جهة تحاليل نظرية متسقة بل ومنهجية للنهي عن المنكر بأقلام كبار وعلماء المذهب[2] تسعى، ويا للعجب، إلى سد الفجوة بين التقليد الموروث عنه ممثلاً في الفتاوي وأسلوب أقره ذوق العصر، يقوم على صياغة نسق نظري متكامل، أن ما نفقده هنا هو ذلك الانطباع الأصلي بوجود علاقة مباشرة بين المبدأ والتطبيق، والنافذة الثانية تاريخية، فبعد فترة ظل طوالها دور الحنابلة في تاريخ بغداد ضئيلاً، اكتسبوا فجأة شهرة بصفتهم مثيري شغب من خلال أنشطة البربهاري/ت329هـ-941م/ومعاصريه.

---

1 - هذا البحث مستقى نصاً عن كتاب مايكل كوك الأمر بالمعروف...، ص193 وما بعدها بما الهوامش في ذلك.

2 - استفدت من بعض الاشارات إلى نقاشات الحنابلة لقضية الأمر بالمعروف، جميعها:

Henri Laoust: La profession de foi d'Ibn Batta (traditionniste et jurisconsulte musulman, d'école hanbalite, mort en Irak à 'Ukbarâ en 387-997), Damas , 1958, p53 note2.

تـبين الوثـائق اسـتمرار ذلـك النشـاط في عهـد البـويهيين (334-447هـ/945-1055م) وحتـى فـترة متـأخرة مـن حكـم السـلاجقة/447-590هـ1055-1194م/[1]، لكنـه تراجـع بظهـور علاقـات طيبـة بـين الحنابلـة والخلافة العباسية استمرت حتى سقوطها في عام/656هـ-1258م/في ما يلي سـأقدم لمحـة عـن ذلـك التحـول في ممارسـة الحنابلـة، ومـا يبـدو انفصـالاً بـين الأنشـطة اليوميـة والجهـد التـنظيري. وسـأتناول في آخـر البـاب مسـألة مـدى الارتباط بين السمتين.

أولاً- **ممارسة الحنابلة:**

لا يُستبعد أن تكون نزعة الموادعة النسبية التي تميز موقف الحنابلة الأصلي مـن النهي عن المنكر، قد استمرت عقود عدة بعد ابن حنبـل[2]، صـحيح أننـا نجـد في المصادر الحنبلية إشـارات إلى حشـود غاضـبة وممتـدة في زمـن وفاتـه[3] وحتـى في

---

1 - للاطلاع على عرض مستفيض لهذا النشاط، انظر:

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside , Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques, v5,Paris Librairie d' Amerique et d' orient, 1981.

2 - كمسح للحنبلية في هذه الفترة، انظر:

Henri Laoust: Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258), Front Cover, 1969 - 27 pages... Revue des Etudes Islamiques, vol 27,1959, p74-81.

3 - انظر ابـن الجـوزي: مناقـب الإمـام أحمـد بـن حنبـل، ص418، (عـن جنازتـه)، وأبـو يعلـى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص15، السطر9 (لفترة ما بعد موته).

أيام المحنة[1]،لكن هذه الصورة لا تؤيدها سيرة الأولى[2]، وعلى أي حال لا تُسجل تلك المصادر أحداثاً شبيهة خلال العقود التي تلت وفاته[1]، ولا تذكر المصادر

---

1 - نقل الرواية الأكثر إثارة أحمد بن الفرج: لما حُمل ليُمحن أخذ الناس أسلحتهم ولما أطلق سراحه ألقى عليهم خطبة نصر، انظر أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق أ. الخانجي، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1932-1938، ج9 ص204-206 خاصة204، شكك د. جدعان-بصواب-في هذه الرواية، انظر حنبل بن إسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق عبدالله بن عبد المحن التركي، القاهرة، دار هجر،1987، ص151 وانظر نقد الذهبي لرواية أخرى عن المحنة، انظر أبو عبدالله محمد بن أحمد **الذهبي**: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، 1946، ص52، بخصوص الروايات الأخرى التي تذكر على الأقل تهديد الشعب بالعنف، انظر ابن الجوزي، المرجع السابق، ص 340 ابن أبي يعلى، المرجع السابق، ج1، ص240.

Ahmad Ibn Yahya Ibn al-Murtade: Tabapat al-Mu'tarila ediled, by S. Dirvald Wilrer ,wiesbadem ,France Steiner veriag, 1961, p122.

يعتمد تولنر كثيراً في عرضه للمحنة على هذه الروايات، انظر:

Helmut Töllner: Die türkischen Garden am Kalifenhof von Samarra, Ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat Al-Mutaids Beitragen Sprach – und Kulturgeschichte des orients Bd,21 ,walldorf – Hessen: verlag fur orienthunde, 1971.

2 - في رواية حنبل، جلب ابن عمه جمعاً غفيراً حتى أغلقت الأسواق، لكنه لم يصف ذلك الحشد بالعنف انظر حنبل بن اسحق: محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ص67، عموماً لا تؤيد المصادر الحنبلية المبكرة بحسب معرفتي بها رأي مادلنغ أن الحركة التي مهدت للحنبلية كانت "حركة نضالية تسعى إلى السيطرة على الشارع"، انظر:

التاريخية عن هذه الفترة أي دور سياسي ذي بال للحنابلة في بغداد، حتى آخر القرن 3هـ/9م تقريباً، وقد استرعت حركة العنف الحنبلي هذه أنتباه غولد تسيهر الذي تحدث بعبارة لاذعة، لكن بصواب عن تطور الجماعة من فرقة مستكينة Ecclesia Pressa إلى فرقة مناضلة Ecclesia Pressa مع ميل إلى الإرهاب الناجم عن التعصب[2].

W.Madeleling: The vigilante Movement of Sahl bin Salma al-khurasani and the Origins of capitalism Reconsidered, Journal of Turkish studies vol14 ,1990,p336.

1 - دونت المصادر أنه لما خرج أبو بكر المروذي إلى الغزو شيعه الناس إلى سامراء فجعل يردهم فلا يرجعون، فإذا هم بسامراء-سوى من رجع-50000 إنسان، انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ، ج4، ص424، وأبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص57، السطر22، لكن ليس هناك ما يشير إلى أن مساندة بذلك الحجم شوهدت في بغداد، في الواقع لا تخلو الروايات عن هذه الفترة من أخبار شغب شعبي، لكنها لا تشير إلى أي دور للحنابلة فيه انظر:

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside , Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques,v5,Paris Librairie d' Amerique et d' orient, 1981, p58-62, and 69.

2 - انظر عرض جولد تسيهر لكتاب باتون:

Walter Melville Patton: Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, Leiden, Feby 4th, 1897, p158.

ويرتبط الأسلوب الجديد لسياسة الحنابلة بالأخص، بحسب ما يتضح من مصادرنا. بنشاط الداعية والخطيب الغوغائي البربهاري/ت329هـ-941م/[1]، إذ تذكر المصادر أنه تزعم حركة الحنابلة والجماهير السنية عامة في بغداد، منذ فترة مبكرة/296هـ-908م/[2]، وقد تعطي بضعة أمثلة فكرة عن طابع هذا النشاط ومجالاته. فلما توفي العالِم الشهير أبو جعفر الطبري في عام/310هـ-923م/يقال أنه دُفن ليلاً لأن العامة- الحنابلة على ما يبدو- اجتمعوا ومنعوا دفنه في النهار، وأدعوا عليه الرفض «أي التشيع»، ثم ادّعوا عليه الإلحاد[3].

---

1 - حول البربهاري، انظر:

Henri Laoust: La Profession de Foi d'Ibn Batta (traditionniste et jurisconsulte… Irak à Ukbarâ en 387-997) , Institut Français de Damas , Damas 1958, P2361.

انظر أيضاً:

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside , Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques,v5,Paris Librairie d' Amerique et d' orient, 1981, p61f.

2 - عز الدين بن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، 12ج/ليدن: مطبعة بريل،1851-1871، ج8، ص12، يعطيه ابن الأثير اسماً مختلفاً (غير النسبة)، السياق هو محاولة الانقلاب التي لقي فيها ابن المعتز حتفه، لا يذكر الطبري ولا ابن الجوزي البربهاري في سردهما لهذا الحدث.

3 - المرجع السابق، ج8، ص98، أحمد بن محمد بن يعقوب **مسكويه**: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور الذكورة فيه، 5ج، القاهرة: فرج الله

وفي عام/317هـ-929م/، وقع صدام بين الحنابلة وخصوصهم بسبب خلاف حول تفسير آية[1]، ونعلم أن لتلك المسألة الخلافية أهمية خاصة عند البربهاري[2]،

الكردي،/1914-1916/، ج1، ص84، متحدثاً عن العامة الذي يحدد العامة بأنهم الحنابلة ويقدم سبباً آخر لنحطهم، لكن انظر شكوك:

Frans Rasenthal: General Introduction and from the creation to the flood، History of al–Tabori, V.I ,Allany, New york, State university of New York Press,1988,p77f.

1 - ابن الأثير، المرجع السابق، ج8، ص157.

Henri Laoust: La Profession de Foi d'Ibn Batta (traditionniste et jurisconsulte... Irak à Ukbarâ en 387-997) , Institut Français de Damas,p79, Note 187.

مستشهداً بـ أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص43، المسألة محل النزاع هي ماذا يقصد الله بقوله للنبيﷺ: ﴿عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾ **الإسراء/79**، كان رأي الحنابلة أن الله في يوم القيامة سيجلس محمداًﷺ بجانبه على العرش، يلفت "لاوست" إلى وفرة الأخبار التي جمعها عن هذا النزاع الخلال، وتُظهر الطور المبكر من النزاع داخل أوساط الحنابلة، ليس هناك ما يشير إلى أن ابن حنبل نفسه ساهم في مناقشة تلك القضية، لكن علماء الجيل التالي انكروا آراء عالم من بغداد يدعى الترمذي حول المسألة، انظر أبو بكر محمد بن محمد الخلال: المسند من مسائل أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق د. أحمد دكا: 1975، ص60-99، الهامش1، بالمناسبة يبين غياب أي محاولة لوضع إنكار ذلك الرأي على لسان مؤسس المذهب صحة نسبة جوابات ابن حنبل إليه، شبت المعركة من جديد في طرطوس عام/292هـ-904م/، في تاريخ غير محدد واجه الطبري الحنابلة حول هذه المسألة، وقد قُذفت داره خلال ذلك الجدال بوابل من الحجارة: انظر:

Ignaz Goldroger: Die Richtungen der islamichenKaranuslegung: An Der universität Upsalagehalieneolous Petri Vorbsungen،

وكان البربهاري حوالي عام/323هـ-935م/، بلا شك، رجلاً قوياً، يحسب الخليفة نفسه، له ولأصحابه حسابهم كما في حادثة العطسة: فقد اجتاز يوماً بالجانب الغربي فعطس عطسة فشتمه أصحابه، فارتفعت ضجتهم حتى سمعها

---

veroffentichungen der "De Goeje-Stiftung ": No VI/Leiden: Brill,1920,p94 and 101f.

مع المصادر التي ذكرها . يثير الخبر الشك لأن المصادر البغدادية تتحدث عادة عن الآجر لا الحجارة، في عصرنا ناقش القضية بأكملها بشيء من الاستفاضة دوزنتال انظر:

Franz Rosenthal: General Introduction and From the Creation to the Flood,p71-77 and 149-151.

Claude Gilliot: Exégèse, langue, et théologie en Islam, l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923), Etudes musulmanes 32 (Paris: Liber.J.Vrin,1990,p 249-254.

Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam,Berlin, New York, Walter de Gruyter 1991-1997, vol2, p 642f.

كل النصوص التي يستشهد بها "فان إس" على أن تلك القضية أثيرت في حياة ابن حنبل لا تؤيد رأيه، كذلك يصعب قبول اعتباره الترمذي الذي كان محل النقمة والتشنيع عن المحدث السني الجليل أبي إسماعيل الترمذي/ت 280هـ-893م/الذي يحظى بتقدير الخلال نفسه والذي دفُن قرب قبر ابن حنبل، انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ، ج2، ص44.

الخليفة فأُخبر بالحال فاستهولها[1]، نرى التباين الصارخ مع ابن حنبل الذي كان لا يحب أن يتبعه أحد في الطريق[2].

استخدم البربهاري وأتباعهُ قوتهم في قمع المبتدعة[3]، أو كما وصفت التقارير المناهضة نشاطهم، أخذ الحنابلة يشيرون الفتن: ينهبون الدكاكين[4] وصاروا يكسبون من دور القواد والعامة، وأن وجدوا نبيذاً أراقوه، وأن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء ومشي الرجال والنساء والصبيان[5]، ويهاجمون بعنف خصومهم الشافعية[6]، وردّ رئيس الشرط بإصدار قرار بأن لا يجتمع اثنان من أصحاب البربهاري، وبسجن عدد من

---

1 - حول هذه العطسة وتأثيرها، انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص44، السطر16، ومحمد بن عبدالملك الهمداني: تكملة تاريخ الطبري، حققه عن المخطوطة الوحيدة المحفوظة في مكتبة باريس الأهلية ألبرت يوسف كنعان، بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1959، ص113، السطر15.

2 - ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص282.

3 - أبو يعلى الفراء: المرجع السابق، ج2، ص44.

4 - محمد بن يحيى **أبو بكر الصولي**: أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو تاريخ الدولة العباسية من 322إلى333هـ من كتاب الأوراق، عني بنشره هيورث دن، القاهرة: مطبعة الصاوي،1935، ص65، ترجمة كنار في النسخة الجزائرية، 1946-1950،ج1، ص114.

5 - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص229، السطر22، كانوا إذا رأوا رجلاً مع امرأة أو صبي «غلام» سألوه عن الذي معه من هو، فإن أخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة «وشهدوا عليه بالفاحشة».

6 - المرجع السابق، ص230.

أنصاره[1]، وأصدر الخليفة نفسه مرسوماً، يهددهم بالسيف والنار، أن استمروا في صنيعهم[2]، مع ذلك، أشير إلى الحنابلة بوصفهم مثيري شغب مرة أخرى في عام/327هـ-939م/، لما اتخذ رئيس الشرط إجراءات جديدة ضدهم[3]، ثم مجدداً في عام/329هـ-941م/[4].

ولقد صور التنوخي/384هـ-994م/، في إشارات إلى زمان البربهاري، مضايقة الحنابلة للشيعة الراغبين في زيارة كربلاء[5]، ومحاولتهم منع النوع على الحسين وأهل البيت، فكان لا يتم إلا سراً وبحماية السلطة[6]، وكان أتباع البربهاري إذاً مشكلة جسمية بالنسبة إلا الشرطة ومصدر متاعب بالنسبة إلى سكان بغداد الذين لا يشاركونهم قيمهم.

---

1 - ابن مسكويه: تجارب الأمم مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، ج1 ص322، والهمداني: تكملة تاريخ الطبري ص113، السطر12، حيث ذكر كذلك غارة حنبلية على حي الكرخ الشيعي.

2 - ابن مسكويه: المرجع السابق، ص322، السطر4، يبين المرسوم أن أحد أسباب الفتنة معارضة الحنابلة لزيارة قبور الأئمة (العلويين).

3 - محمد بن يحيى **أبو بكر الصولي**: أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو تاريخ الدولة العباسية من 322 إلى333هـ من كتاب الأوراق، ص135، ترجمة كنار، ج1، ص205ت.

4 - المرجع السابق، ص198، ترجمة كنار، ج2، ص19.

5 - أبو علي المحسن بن علي **التنوخي**: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، أو جامع التواريخ تحقيق عبود الشالجي، ج8، بيروت، 1971-1973، ج2،ص231.

6 - المرجع السابق، ص233، السطر6، هنا يأمر البربهاري أصحابه بالبحث عن نائحة وقتلها.

لا شك في أن نشاط الحنابلة استمر خلال الفترة البويهية/334-447هـ-940-1055م/، على الرغم من غياب شهادات صريحة عليه، فقد شهدت بغداد في تلك الحقبة صدمات متكررة بين سكانها من السنة والشيعة[1] ويرجع أن الحنابلة شاركوا بقوة في ذلك الصراع[2]، وبطبيعة الحال لم تنته المواجهة بين الفريقين بزوال دولة البوبهيين، يكفي أن نلاحظ أنها بقيت سمة بارزة في حياة بغداد السياسية حتى نهاية الخلافة العباسية[3] هنا أيضاً شهادات

---

1 - Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, dans D. S. Richards (éd), Islamic Civilisation950-1150,conference, edited by D.S Richards, oxford,p170-175.

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside , Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques,v5,Paris Librairie d' Amerique et d' orient، 1981،p106-112.

2 - GEORGE MAKDISI: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle/Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas , 1963, p325, Note 1.

3 - انظر:

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside , Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques, v5,Paris Librairie d' Amerique et d' orient, 1981, p119f.

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p177,181et184.

تكفي بضعة أمثلة للفترة التالية، يصف ابن الأثير اندلاع العنف بين الأحياء في 1115/509ت، ما يوحي بقوة بأن النزاع كان بين السنة والشيعة عرضه للسلم الهشة لسنة/502هـ-1109م/يصف نزاعاً كبيراً بين سكان الكرخ الشيعة وسكان حي باب البصرة

وافرة عن نشاط حنبلي في بدايات الفترة السلجوقية على جبهات أخرى، فقد وجهوا كثيراً من طاقاتهم ضد أشكال من التفسخ الأخلاقي، كانت تحظى بالقبول في ذلك العصر[1]، مثلاً، يسجل كاتب نظّم غارة على جماعتين في جوار قصر

(السنّة) عام569/173ت، وآخر في 581/1185ت، انظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص360، وج11، ص271- 329، لكن "هرتمان" يشير إلى تراجع حدة النزاع بين الفريقين طوال خلافة الناصر/ح575-622هـ/و/1180-1220م/، انظر:

Angelika Hartmann An-Nasir li-Din Allah (1180–1225) Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, zur Geschichte und Kultar des islamischen orients, Berlin, New York, De Gruyter, 1975, p196.

في الكتاب المنسوب لابن الغوطي/ت 723 هـ-1323م/وصف لاثنين من تلك النزاعات، انظر كمال الدين عبدالرازق بن أحمد المعروف بـ **ابن الغوطي**: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد، بغداد، المكتبة العربية،/351هـ- 1932م/، ص276، حول هذا الكتاب انظر:

Franz Rosenthal: Ibn al-Fuwati", in Encyclopedia of Islam, Second Edition.

1 - Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside, Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques,v5,Paris Librairie d' Amerique et d' orient, 1981, p122-114.

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p180.

الخلافـة «لم يـبين أحـدهما، والثانيـة وفـد مـن البـدو»، فكسـر الملاهـي وأراق الخمر[1].

تلك على الأقل رواية ابن سكرة عن الواقعة، أما المتضررون فقد اشتكى بعضهم إلى الخليفة، وذكروا أن الشريف وجماعته هجموا على ديارهم واعتدوا على بعضهم إلى الخليفة، وذكروا أن الشريف وجماعته هجموا على ديارهم واعتدوا على حرمة بيوتهم التي لم تكن فيها -بحسب زعمهم- أي مسكرات، ردّ ابن سكرة أنه رأى المنكر فغيّره[2] «أي قبل الدخول إلى بيوتهم»، وقد أثارت الحادثة هرجاً ومرجاً، وفتاوى متضاربة عمّا إذا كان ابن سكرة الضمان «التعويض» على

1 – George Makdisi: Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad, p281, Paris.

2 – George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle/Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas , 1963,p335.

الآلات التي كسرها[1]، ثم في عام/464هـ-1072م/هجم عالم حنبلي شاب، أبو "سعد البقال"/ت506هـ/1112م/، على مغنية خرجت من عند تركي، وقبض على عدوها وقطع أوتاره من دون خوف من علاقته بالترك، فعادت واشتكته إلى القائد التركي، فبعث إليه من كبس داره[2] كان، إلى جانب نشاط إزالة المنكر في

1 - George Makdisi: Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad, p282, Paris.

يبدو أن ابن سكرة قد تجاوز ما تقتضيه الفريضة باعترافه هو نفسه بتخريق الدفوف بدلاً من "حرق" اقرأ "خرق"، انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش99، طبعاً إلا إن كان قد اتخذ بشأنها موقفاً سلبياً غير معتاد، حرمها على الأقل العالم الحنبلي المتأخر عبد المغيث الحربي/ت583هـ-1187م/حتى في الأعراس، انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقهي، ج 2، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952-1953، ج1، ص357، وكذلك عبدالغني المقدسي، حول إجازة جمهور الحنابلة لها، نظر: موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد **ابن قدامة** المقدسي الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد الخرقي، تحقيق عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، القاهرة: هجر للطباعة والنشر/1367هـ-1948م/، ج9، ص174، حول الضمان أنظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش 99.

George Makdisi: Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad, Paris, p293f.

2 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم،ج8،ص272 ذكر هذه الحادثة غولد تسيهر معتمداً على مصدر متأخر، انظر:

بداية العهد السلجوقي، صراع البدعة ممثلة في الأشعرية التي غدت في مركز الصدارة بفضل رعاية الوزير نظام الملك/ت485هـ-1092م/[1]، مثلاً، سجل كاتب الأخبار نفسه في عام/ 461هـ/1068م/أن ابن سكرة هجم على خطيب أشعري وكسر كرسيه[2].

لكن، يعود إلى الشريف أبي جعفر/ت470هـ-1077م/دور أهم في هذا الصراع[3]، وقد اعتبره مقدسي بصواب مثالاً نموذجياً للداعية الحنبلي[1]، كان

Ignác Goldziher: zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ,vol 62, 1908,p18, note 2.

1 - حول عرض لهذه المواجهة، انظر:

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle ,Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas , 1963, p340-375.

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p178-184.

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l‘époque Abbasside, Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques.

2 - George Makdisi: Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad, Paris, p14 f.

3 - George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle ,Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas, 1963, p240248.

متوقد الحماسة للنهي عن المنكر عموماً ولمحاربة البدع خصوصاً يدعمه أصحاب لم يكن من السهل الإفلات منهم[2]، فنجده في أثناء الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة عام/469هـ-1077م/، يصد مع أصحابه عن مسجدهم بالأجر، قوة من الأشاعرة أتت للهجوم عليه والإيقاع به[3]، ولما سعى الخليفة في ما كان بعد إلى المصالحة بين الطرفين، رفض الشريف مبادرته قائلاً: ((إنما يكون الصلح بين مختصمين على ملاية أو دنيا أو قسمة ميراث أو تنازع في ملك، فأما هؤلاء القوم يزعمون أننا كفار ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقد كافر))[4].

وتجدد الصراع في عام/470هـ/1078م/، بعد موت الشريف فقد تكلم خطيب أشعري بتفكير الحنابلة في سوق الثلاثاء فُرمي بأجره «كان الأجر عند سكان بغداد في العصر الوسيط كالحجارة عند سكان غرب الهلال الخصيب)، حيث يختلف تركيب طبقات الأرض، وقد أدت الحادثة إلى ازدياد النزاع بين الطرفين وإلى تدخل العسكر[5].

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p104-108.

1 - George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas, p240.

2 - بحسب أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة ج2، ص238.

3 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص305.

4 - المرجع السابق، ج8،ص306.

5 - المرجع السابق، ص312، السطر 16.

واستمر النزاع بين الحنابلة والأشاعرة في القرن التالي وحتى بعده[1].

وقد واصل النزاع القديم مع المعتزلة، لكن من دون أن ينهيه[2]، مثلاً في عام/456هـ/1064م/، هجم قوم من أصحاب عبدالصمد علي مدرس معتزلي

---

1 - في/561م/127هـ/مثلاً وقعت فتنة بسبب خطيب أشعري، مرة رمُي بالآجر/كذلك أفهم كلمة "رُجم" في النص، وببحث حيوانات في السوق، نص بنحو صريح على اشتراك الحنابلة في اضطرابات هذه السنة، انظر: المرجع السابق، ج1، ص6. ذكر هذه الأحداث غولد تسيهر الذي اعتمد على مصدره متأخر انظر:

Ignác Goldziher: zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen.

في 561م/165هـ انفجرت فتنة جديدة بين الحنابلة والأشعرية تسبب فيها هذه المرة أيضاً خطيب معادي لأفكار الحنابلة،/ت654هـ/1256م/انظر أبو المظفر يوسف بن عبد الله سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، 1951-1952، ج8، ص262، من المشهور أيضاً أن الحنابلة سمعوا بعد 6سنوات من هذا التاريخ الخطيب الأشعري أبا المظفر البروي/ت 567هـ/1172م/بسبب عداوته الشديدة لهم، عرف غولد تسيهر هذه القصة أيضاً من مصدر متآخر، انظر:

Ignác Goldziher: zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

في القرن التالي، امتُحن الحنبلي عبداللطيف بن علي البغدادي/ت 647هـ-1249م/وسُجن بسبب قوله بآراء أهل الحديث في الأصول، انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص247.

2 - George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle ,Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas, 1963, p327-340.

بسبب امتناعه عن الصلاة في الجامع معهم، وتدريس مذهبه، فأوقعوا به وجرحوه، ثم لاذوا بالفرار مخافة أن يجلب صياحه أهل ذلك الموضع عليهم[1]، توصي هذه الأخبار بأن حنابلة القرنين/4-5هـ/10-11م/لم يكونوا يهابون الدولة، وأن لم يخلعوا ولاءهم لهم إلا مرة على ما يبدو، لكن مع أنهم لم يكونوا يرون غرابة في مواجهتهم معها، أبدوا في أواسط القرن 5هـ/11م ميلاً، في الوقت نفسه، إلى محاولة التعاون معها في النهي عن المنكر، وكما رأينا وضع أبو سعد البقال نفسه عام/464هـ-1072م/في موقف صعب بقطع أوتار عود كانت لصاحبته صلة بأحد المتنفذين، اجتمع الحنابلة للتشاور في ما يفعلون، لكنهم استغاثوا بالخليفة، بدلاً من مواصلة العمل المباشر، طالبين منه قلع المواخير، وتتبع المُفسدات ومن يبيع النبي ﷺ، ففعل ما كانوا بوسعه لتلبية

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p 179 F.

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l'époque Abbasside, Siècles études de cirilisation et d hestoire islamiques, p114F.

1 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص235، السطر23، حول هذه الجماعة السلفية في حرس العقيدة وأعمالها في هذه المناسبة وغيرها انظر:

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle ,Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas, 1963,p332-337.

كان بين أعضاء هذه الجماعة على الرغم من أنها تحمل اسم شافعي شهير من القرن السابق حنابلة على ما يبدو.

مطالبهم- والمشكلة أن المواخير كانت تحت حماية والي المدينة السلجوقي[1]، فأبدوا استعداداً لاعتبار الدولة أداة للنهي عن المنكر في تلك الحالة على الأقل.

تباين هذه الصورة لنشاط الحنابلة في القرنين ج-5هـ/10-11م مواقف أحمد بن حنبل نفسه، فكيف يمكن تفسير هذا التباين؟ يبدو ممكناً ردّ ذلك إلى تغير ظروف حنابلة بغداد، أولاً، ازداد عددهم زيادة ملحوظة، فبحسب الجغرافي المقدسي مثلاً، كان الحنابلة والشيعة يشكلون في النصف الثاني من القرن 4هـ/10م أغلبية سكان بغداد[2] بعد ذلك بقرن، سلم نظام الملك –وهو شافعي-

---

1 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص272.

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Damascus, Publications de l'Institut Français de Damas 1963,p152f.

لم يكن ذلك العمل من جانب السلطة معزولاً تماماً، مثلاً تكرر في 467هـ/1075م، **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص293، و/478هـ-1085م/ ،ج9، ص17، و/479هـ-1086م/، ص26، السطر6، في الحالة الأولى تدخل المحتسب. مرتين في/461هـ-1069م/، استنهض الحنابلة الدولة لتنهي عن المنكر، انظر:

George Makdisi: Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad, Paris,p248f,para126, p187,196and 198.

2 - أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسي المعروف بـ **المقدسي البشاري**: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حققه ميخائيل جان دوغويه، ليدن، بريل،1906، ص126، قارن كذلك قول ابن الأثير في معرض الحديث عن دفن الطبري أن عدد الحنابلة في بغداد كان لا يحصى، انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص98.

بأن الغالب هنا هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل[1]، وبتعهما الباحثون في العصر الحديث[2].

لذلك يتحمل أن ثقة الحنابلة زادت بازدياد عددهم، وفي الوقت نفسه لابد أن جزءاً من توسع المذهب تم من خلال دمج قطاعات سنية وشعبية أخرى، أظهرت في القرن 3هـ/9م ميولاً حركية أكبر من التي رأينا عند الحنابلة الأوائل- كما تشهد أحداث عامي/201هـ-817م و231هـ-846م/[3]،وبالتالي تغيرت

---

1 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص312، السطر9.

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Damascus: Publications de l'Institut Français de Damas, 1963, p360.

جاء حكمة في رسالة تعود- إن صحت نسبتها إليه- إلى أحداث/469-470هـ 1077-1078/في رسالة أخرى لنظام الملك تحدث فيها عن الحنابلة في بغداد، أكد كثرة عددهم في تلك البقعة، **سبط ابن الجوزي**: مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، مخطوط باريس، الورقة 169أ، السطر8.

2 - George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste P 325 and 368.

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire,p179.

Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles, vol 47, 1970, p110, note 3.

3 - أنظر المرجع السابق، الفصل الخامس، الهوامش 172-174-177 و 188-194.

تركيبة الجماعة الحنبلية، فقد أخبرنا مصدر أن بعض محبين البربهاري «ممن يحضر مجلسه من العوام» اجتاز يوماً وهو سكران ببدعي، فقال البدعي: ((هؤلاء الحنبلية! فرجع إليه، وقال: ((الحنبلية على ثلاثة أصناف، صنف زهاد يصومون ويصلون، وصنف يكتبون ويتفقهون، وصنف ثالث يصفعون كل مخالف، وصفعه وأوجعه مبنياً أنه من ذلك الصنف))[1].

قد نود أن نجد صورة أرزن لطابع الحركة الاجتماعية، لكن من الواضح أن الحنابلة باتوا أكثر عدداً أو عنفاً.

ولقد ضعفت الدولة، من جهة ثانية، إذ تشكلت الحركة في البداية في عاصمة امبراطورية قوية، لكن الخلافة استحالت في القرنين 4-5هـ/10-11م دولة هلامية انتزعت سلطاتها إلى حد بعيد، لكن بدرجات متفاوتة، أنظمةٌ عسكرياتية أقامها قادة جندهما، البويهيون ثم السلاجقة، أدى إلى نتيجتين: من جهة نقصت مهابة الخلافة، بينما قدّم تشعب السلطة إلى عناصر مجتمع بغداد فرصاً لا تحصى للمناورة السياسية[2]، ومن جهة أخرى نشأت رابطة بين الحنابلة

---

1 - هذا من الأمور المتكررة في تاريخ تلك الفترة، انظر مثلاً:

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, p363.

Samiha Sabari: Mouvements Populaires a Bagdad a l‘époque Abbasside.

2 - هنا يُطرح سؤال: هل وسعَّ تحسن العلاقات بين العلماء الحنابلة والسلطة الهوة بينهم وبين جماهير فرقتهم، ذهبت "غلاسن" إلى نشوء فجوة بينهم. انظر:

والخلافـة: كـان كـلا الطـرفين بحاجـة إلى الآخـر لمواجهـة الشـيعة والسـلاطين العسكريين الأجانب[1]، لذلك ليس من الصعب أن نتصور تلاشـي احترام الحنابلـة للسلطة السياسية، ومع ذلـك حماسـتهم مـن جديد للخلافـة-خلافتهم، وتجتمـع النزعتـان في ملاحظـة، أبـداها البقـال/ت440هـ-1048م/في ديـوان الخلافـة: (الخلافة بيضـة والحنبليـون أحضـانها، ولـئن أنفقشـت البيضـة لتنفقش عـن مـح فاسـد)، الخلافـة خيمـة والحنبليـون أطنابهـا، ولـئن سـقطت الطنـب لتـهوين الخيمة[2]، تمثلت إحدى حالات التقارب في تبني الخلافـة للمـذهب السـني رسمياً في أواخر عهد القادر/ح381-422هـ991-1031م/، وفي عهد خلفه القائم/ح 422-467هـ1031-1075م/[3]، وهنـاك قرينـة علـى دور الحنابلـة في إعـادة

Erika Glassen: Der mittlere weg studien zur religionspolitik und religiosität der spoteren Abbasiden –zeit feriburger Isslamstudien; Bd.8 ,Wiesbaden, Steiner, 1981,p 61 and 113.

1 - واستشـهدت بمصـادر تشـهد فعـلاً بحـدوث بـون بـين النخبـة والجمـاهير في أواخـر القـرن5هـ/11م، انظـر بـالأخص ابـن رجـب: الـذيل علـى طبقـات الحنابلـة، ج1، ص30، السطر3، حول حادثة تعود إلى 470هـ-1077م، انظر **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج9، ص48، السطر9، حول اضطرابات سنة 483هـ-1089م.

2 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص190.

3 - حول نشوء وإعلان الاعتقاد القادري، انظر:

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, p 299 –310.

تأكيد الاعتقاد القادري في عهد القائم[1]، وتبنيهم له لاحقاً[2]، يمكن أن نرى إشارة أخرى إلى هذا التغيير في مواقفهم من العمل الحكومي، فقد كان ابن حنبل ضده طبعاً، فلما سأله صديق له، ركبه دين: ((أترى أن أعمل مع هؤلاء بقدر دَيْني؟ أجاب: لا تموت بدَيْنك ولا تعمل معهم))[3]، حتى أن شارحاً متأخراً، كابن عقيل/ت513هـ/1119م/، لم يزل ينظر إلى العمل الحكومي باعتباره عملاً لا يزاوله في الأغلب الحنابلة، خلافاً لأقرانهم الحنفية والشافعية[4]، مع ذلك توجه هنا أيضاً، إشارات إلى تغير في المواقف، وهناك حالة خاصة، هي القضاء، فلم

---

1 - المرجع السابق، ص346، مستشهداً بـ: أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص197، السطر17، حول دور أبي يعلى بن الفراء/ت458هـ-1066م/.

2 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص307،

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, p 363.

3 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص223، السطر14، قارن رفضه التسليم على أحمد بن سعيد الرباطي/ت 243هـ-857م/الذي كان عبدالله بن طاهر/ح 213-320هـ/و/828-845م/قد عينه على رباط، انظر ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص272، وأبو سعد عبدالكريم بن محمد **السمعاني**: الأنساب اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبدالرحمن يحيى المعلمي اليماني، ج 12، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962-1984، ج6، ص69.

4 - تراجم الفقرة ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص189، وردت قبل ذلك عند ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص505.

يكن ابن حنبل ليقبل حتى تلك الخطة[1] ولم يُقبل قضاة أتوا ليعودوه وهو على فراش الموت[2].

كان ابنه صالح/ت266هـ-870م/يؤمن بمبادئه، لكن كان «كأي إنسان عادي» أضعف من أن يتّبع سيرته في الحياة، وقد بكى من الخجل لما لبس السواد لون دولة العباسيين[3]، ليباشر خطته قاضياً في أصبهان، قال: ((ذكرت أبي، رحمه اللّه، أن يراني في مثل هذه الحالة، ولكن اللّه يعلم أني ما دخلت في هذا الأمر، إلا لديْن غلبني ولكثرة عيال))[4].

---

1 - يبدو أن الشافعي/ت204هـ-820م/لم يكن يعرف خلقه جيداً، إذ أشار به على هارون الرشيد قاضياً لليمن.

2 - الذهبي: ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام، ص77، السطر10.

3 - كان ابن حنبل يلبس الأبيض، وقد سلم عليه دلان وكانت عليه جبة سوداء فلم يرد عليه السلام، انظر: المرجع السابق، ص25و66-67، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام463هـ، ج4، ص416، السطر10، وأبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص155، السطر13، كان هاجس لبس السواد أفظع كوابيسه لما دعاه المتوكل إلى دار الخلافة، كان ابنه صالح «الذي قبل القضاء» إذا انصرف من مجلس الحكم يترك سواده ويقول لصاحب له: ((تراني أموت وأنا على هذا))،/انظر المراجع في الهامش التالي/.

4 - أبو يعلى الفراء: المرجع السابق، ج1، ص174-175، السطر4، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام463هـ، ص318، السطر6/الذي استمد القصة من جامع الخلال، كان قد ولي القضاة بطرسوس قبل أن يصير إلى أصبهان.

لكن أبا يعلى الفراء/ت458هـ-1066م/لم يذرف دموعاً، لما قبل خطة قاض في بغداد، وامتنع لامحالة في البداية، حتى كرر عليه، واشترط عليهم شرائط، لكن بطريقة من يعرف ما هو مقدم عليه[1].

ولم يجد الحنابلة المتأخرون حرجاً في تسميته بلقبه الرسمي: القاضي أبي يعلى، أما هل رافقت ذلك التحول زيادة حقيقية في عدد القضاء الحنابلة؟ فسؤال يصعب البت فيه، إذ لم يكن صالح الحنبلي الوحيد الذي ولي القضاة في الجيل التالي لجيل أبيه[2]، وكان القضاة الحنابلة واقعاً مألوفاً حتى في القرن 5هـ/11م[1]،لكن مواقف الحنابلة كانت قد تغيرت في الأثناء.

---

1 - أبو يعلى الفراء: المرجع السابق، ج2، ص199، (حيث يكتب عن أبيه)، وانظر:

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, P235f.

حول هذا الموضوع انظر:

A. J. Wensinck: The Refused Dignity.

T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson: A volume of oriental studies presented to Edward G. Browne on his 60th birthday Cambridge University Press, 1922, p497-499.

2 - كان أخ صالح الأصغر من عبدالله/ت290هـ-903م/ناقل المسند قاضي حمص بحسب مصدر، انظر أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم**: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، دار المعرف،1982، ص319، وطريق خراسان بحسب مصدر آخر انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص188، وكان الأخ الأصغر قاضي الكوفة، أو خليفة قاضيها، انظر القَاضِي أبي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ خَلَفِ بْنِ حَيَّانَ بْنِ صَدَقَةَ الضَّبِّيّ البَغْدَادِيّ، المُلَقّب بِـ **وَكِيع**: أخبار القضاة، تحقيق عبدالعزيز مصطفى المراغي، 3ج في2، القاهرة،

ويمكن أن نجد أيضاً شهادة على ذلك التحول في الإشارات إلى تعامل العلماء الحنابلة مع الخلفاء باطّراد، نقرأ مثلاً، أن عبدالعزيز بن جعفر/ت363هـ-974م/كان يحظى بتكريم السلطان-المطيع/ح 334-363 هـ946-974 م/على الأرجح[2]، وأن ابن حامد/ت 403 هـ -1012م/ناظر عالماً آخر في قصر الخليفة وبلباقة[3]، لكن المبالغة في استقصاء مثل هذه القرائن يفي تقويل الوقائع أكثر مما تحتمل[4] في القرن 5 هـ/11م بالعكس، صارت تلك

المكتبة التجارية الكبرى، 1947-1950، ج3، ص199، السطر2، وكان أحمد بن محمد البرثي، تلميذ ابن حنبل، قاضياً في بغداد أيام المعتمد/ح 256-279هـ870-892م/.

1-تُظهر تراجم الشخصيات التي كتبها مقدسي خمس قضاة حنابلة (فضلاً عن أبي يعلى) تتراوح تواريخ وفاتهم بين 428هـ/1037م و513هـ/1119م، انظر:

George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, p238-251 and 269.

2 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص122، السطر3، يروى أن هذا الخليفة أدى دوراً في اختيار موضع قبر عبدالعزيز، وأنه أعد مشروعاً لبناء قبة على قبر ابن حنبل.

3 - المرجع السابق، ص177.

4 - هنالك عالمان يذكر ابن أبي يعلى أنهما كأنا على علاقات وثيقة مع الخليفة الراضي/ح 322-329هـ 934-940م/لما كان شغب البربهاري في أوجه، وأياً كانت القيمة التاريخية لما روى عنهما، هما معروفان جيداً لدنيا من خلال جوانب أخرى من شخصيتهما بحيث لا نستبعد حضورهما في دار الخلافة بصفتهما عالمين حنبليين، أحدهما أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد **ابن دعامة الأنباري**/ت 328هـ-940م/انظر: المرجع السابق، ج2، ص71، والآخر هو المؤرخ إسماعيل بن علي الخطبي/ت350هـ-961/، في كلتا الحالتين نقل القصص كذلك الخطيب البغدادي، انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في

العلاقات أمراً عادياً، وفي الواقع، كان ثمة مركز قوة حتى لأبي سعد البقال-الذي كسر عود مغنية كما ذكرنا[1] فقد اعتاد أن يخطب أمام الخليفة المستظهر/ح 487-512هـ-1094-1118م/وحكام آخرين، ولم يترفع عن الإشارة بلهجة المؤيد كسرى أنو شروان/ح 531-579م/في خطبة وعظ فيها نظام الملك[2]، لكن المثال الذي يلفت الانتباه أكثر هو العالم أبو محمد التميمي/ت 488 هـ -1095م/الذي حظي بمنزلة رفيعة، باعتباره أحد المقربين من قصر الخلافة ومبعوثاً رسمياً[3] وهي مهمة لم يكلف بها قبله أي حنبلي تقريباً[4]، ولم يحرج، في شبابه، من استخدام لقب «ملك الملوك» في خطبة[5]، وقد وصفه لأوست بصواب ممثلاً

أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته، عام463هـ، ج3، ص184، ولاشك في أن أبا يعلى أخذها من كتابه.

1 - انظر المرجع السابق، ص34.

2 - Abd al-Rahman Ibn Rajab: Kitab al-dhayl 'ala Tabaqat al-Hanabilah,vol 1, p133.

3 - George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle ,p 269-274.

4 - هناك ما يشير إلى أن أبا على الهاشمي/ت 428هـ-1037م/أدى دوراً مماثلاً، انظر: المرجع السابق، 269.

5 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص97، السطر19، بين أحداث سنة 429هـ-1037م/، يذكر ابن الجوزي نسبته فقط، لكن لا يمكن أن نفهم في السياق أي أحد من الأسرة سواه. حول هذه الحادثة وخلفيتها، انظر:

لحنبلية حكومية تتسم من المرونة والانتهازية[1] لقد تعزز هذا التوجه في فترة القرن والنصف التي تلت، وتزايد ثقل الحنابلة في تركيبة بغداد السكانية على الرغم من إحياء سلطة الخليفة أو نتيجة لها، حتى أن العالم الحنبلي أبا منصور الجواليقي/ت 540هـ-1145م/كان يصلي بالمقتفيح (530-555 هـ/1136-1160 م/[2]، وظل العالم الحنبلي الآخر المشهور ابن هبيرة/ت 560 هـ -1165 م) وزيراً للخليفة 16 عاماً، وحقق في مهمته نجاحاً باهراً[3]، وعلى الرغم من أسلوب الخليفة الناصر(ح 575-622 هـ/1180-1225 م) الأحرص على التوفيق بين الفرق، شغل عالم حنبلي المنصب نفسه في عام/583-584هـ/وأن

Wilferd Madelung: The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and "The Reign of the Daylam (Dawlat Al-Daylam), Journal of Near Eastern Studies, vol28 ,1969, p181-183.

يخصص أبو يعلى فصلاً للمسألة في كتابه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مخطوط دمشق، الظاهرية ورقة 116أ.

1 - Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire.

2 - لما مات صُلي عليه من الغد في جامع القصر، انظر:

Abd al-Rahman Ibn Rajab: Kitab al-dhayl 'ala Tabaqat al-Hanabilah,vol 1,p244-245.

3 -Herbert Mason: Two Statesmen of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-660AH/1105-1165AD) and Caliph Al-Nâsir Li Dîn Allâh (553-622AH/1158-1225AD).

Umar Ibn Hubayra: The Encyclopedia of Islam, by G.Makdisi.

لم يبلغ شأوه[1]، فقد شغل الحنابلة على ما يبدو، في العقود الأخيرة من حياة الخلافة، مناصب داخل الحكومة وحولها بأعداد تفوق ما سبق حتى ذلك التاريخ[2]، شغلوا شتى الخطط السلطانية من أستاذ دار الخلافة «رئيس موظفي القصر» فما دون ذلك[3]، كما اشتغلوا قضاة[4] ومحتسبة[5].

---

1 - Hartmann, Angelika: An-Nasir li-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p181 and 285.

2 - حول دور الحنابلة في قصر الناصر، انظر: المرجع السابق، ص180-195، وبصفة أعم، انظر:

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p116-121.

3 - ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص48- 121، 67، 163، 181، 202، 211، 218، 247، 248، 258، 262، 285.

حول الحنابلة كسفراء، انظر: محيي الدين بن الجوزي/ت 656هـ-1258م/، ابن الواعظ المشهور.

4 - ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص265، 190، 121، 69، كان جمال الدين بن الفراء/ت 611هـ-1214م/ابن حفيد أبي يعلى المشهور، قاضياً من الجيل الرابع، هنا وفي مواضع أخرى لم أميز دوماً بين القاضي وخليفة القاضي.

5 - المرجع السابق:

Hartmann, Angelika: An-Nasir li-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p190-192.

Henri Laoust: Le hanbalisme sous les Mamlouks bahrides, Revue des études islamiques, 1960, vol 28, P1, Note 2.

وكان آخرون قريبين من أشخاص الخلفاء الأواخر، بنحو أو بأخر، حتى أن القارئ هبة الله بن حسن الأشقر/ت 634 هـ-1236م/تباهى بأن ممن قرأ عليه القرآن الخليفة والوزير وصاحب المخزن[1]، وفي ربع القرآن الأخير من الخلافة، «مُد أكثر فأكثر اقتصاد الدولة العباسية المشوبَ بالفساد العملُ بأجر في المدارس شبه الرسمية»، ولا سيّما المستنصرية/التي شيدت في 631 هـ -1234 م/، وقد استفاد علماء حنابلة عدة من هذه الفرص الجديدة[2]، ومازال هناك حنابلة ممن حافظوا على المسافة التقليدية من الدولة، مثلاً، كان الشيخ سعد المصري/ت 592 هـ - 1196م/الذي استقر في بغداد، لا يغشى باب أحد من

---

1 - ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص211، السطر20.

2 - المرجع السابق، ص259،249،248،246،219،213و261-262، كل العلماء الذين ماتوا عام/856هـ-1258م أو قبلها/، كُلف الحنبلي أبو صالح الجيلي/ت 633هـ-1236م/بالإشراف على نظام مدارس بغداد بأكمله، وكان يصول حق في المدرسة النظامية الشافعية، ن م، 190س23، حول هذا الرجل الذي هو حفيد عبدالقادر الجبلي، انظر:

Hartmann: Angelika: An-Nasir li-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p194f.

طبعاً لم تكن مؤسسة المدرسة أمراً جديداً على حنابلة بغداد في هذه الفترة، حول دورها في أثناء حياة ابن الجوزي، انظر:

Hartmann: Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite , Annales Islamologiques , vol 22, p 62f and 66.

السلاطين[1]، لكن أخبار أولئك المحافظين نادرة، وقد بلغ دور حنابلة بغداد في جهاز الدولة، عموماً في هذه الفترة يفوق ما بلغه سابقاً- أو لاحقاً[2].

فضلاً عن ذلك، بدا أحياناً أن هذا التوافق يتضمن أكثر من إيكال خطط إلى رجال بارزين بين الحنابلة، مثلاً، وُصفت سياسات ابن هبيرة والخليفة المستضيء (ح 566-575هـ/1170-1180م) بأنها محاولات لإقامة قوة الخلافة على قاعة شعبية، من خلال مخاطبة مشاعر الولاء التقليدية للعامة، لم يُكتب بعد تاريخ هذه العلاقة بين الخلفية والشعب- هذا أن أمكن أن يُكتب يوماً[3]

---

1 - ابن رجب: الذيل عل طبقات الحنابلة، ج1، ص385، السطر23، عن عطار شيخ همذان/ت 569هـ-1173م/الذي لم يقبل قط تعيينه في مدرسة أو رباط، حول الأخير، انظر الهامش59.

2 - دخل حنابلة قلائل تحت حكم المغول، حول حالتين. انظر ابن رجب: المرجع السابق، ج2، ص291-429، أو حتى تولوا الحسبة، وظل حنابلة آخرون يدرسون في المستنصرية ومؤسسات تعليم أخرى، لكن وئام الفترة العباسية المتأخرة، اختفى، مثلاً ساد الشعور بأن ابن الغوطي/ت 723هـ-1323م/تجاوز الحد المعقول في مدح المغول وأذيالهم، بينما لم تصدر تحفظات مماثلة حول مديح محيي الدين بن الجوزي للخليفة كل أسبوع، كذلك تخلي صفي الدين البغدادي/ت 739هـ-1338م/عن خدمة السلطان ليعود إلى عالم التعليم، بينما لا يبدو أن محيي الدين وجد قبله عناء في الجمع بينهما، ليست لدي معلومات عن هذه الأمور في القرون اللاحقة.

3 - حول دور الفتات الشعبية في تخليص الخليفة من قائد عسكري قوي سنة/570هـ-1175م/، انظر:

Ibn al-Jawzi: Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin.

لكن قابل لشعبية الوزير الحنبلي ابن يونس بعد ذلك بجيل، لابد كذلك إلى قاعدة قوة الخلافة العسكرية/كما كانت على وجه الاحتمال/. انظر:

لكنّا نعرف جيداً شخصية مهمة ساهمت في بلورة ذلك التوجه-الخطيب ابن الجوزي/ت 597هـ-1201م/، وقد استرعت علاقاته بالخلافة اهتمام بعض الدارسين[1]، باعتباره خطيباً لاقى نجاحاً منقطع النظير، فقد كان الخطيب المفضل لدى الخليفة والشعب معاً[2]، وكان وشعبه شبه رسمي[3]، وكان يبتهج

Hartmann, Angelika: An-Nasir li-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p184-189.

Ibn al-Jawzi: Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin,p27-34.

Stefan leder: Ibn al jawzi und kompation wider die leidenschaft der traditionalist in gelehrter u berlieferung and originiarer lehre beiruter texte und studien, Bd 32 ,Beirut, orient – institute der deutschen morgenladischen gesellechaft Wiesbaden In komission bei F.S teiner,1984, p31-38.

2 - كان وعظه-كما وصفه الرحالة ابن جبير/ت614هـ-1217م/بحماسة، محض تمثيل، بصياغة بارعة وإلقاء باهر وأداء مسرحي أخاذ، انظر:

William WrightIbn Jubayr, Muhammad ibn Ahmad, The Travels of Ibn Jubayr, (London: Luzac, 1907),p220-225.

Hartmann: Les Ambivalences d'un sermonnaire hanbalite , Annales Islamologiques, pp.84-90.

3 - حول موقفه في خلافة المستضيء، انظر:

Ibn al-Jawzi's Kiab al-Qussas wa'l-mudhakkirin، pp.28 and 31 loder, Ibn al-Gauzi and seine Kampilation wider die Leidenschafi:

بحضور كبار الدولة والأعيان إلى خطبه[1]، ولا يبدو أنه جشّم نفسه إسماعهم مالا يحبون سماعه[2]، وأن كان قد كتب مرة مقالا ضد الناصر، بلا شك، لما تدهورت علاقاتهما بعد خلع ابن يونس[3]، وما يلفت بالأخص في علاقته بالسلطة، غبطته وهو يروي كيف كتب أمير المؤمنين في عام/571هـ-1176م/بتقوية يده ضد الرفض «التشيع» الذي كان قد كُثر، فطلب من الناس أن يخبروه بمن يتنقص بالصحابة حتى ينقض على داره ويخلده السجن[4]، إنه تحول كبير عن نزعة الموادعة التي اتصف بها أحمد ابن حنبل، وعن حركة الشغب التي تزعمها البربهاري معاً.

بقدر ما نسمع المزيد عن انغلال «دخول» الحنابلة في شبكة الرعاية المباشرة وغير المباشرة للدولة، تتناقص الأخبار بشأن النهي عن المنكر، ذُكر عن قيام قلة

---

der Traditionalist in gelehrter uberliefieferung und orginarer lehre, p32 and 35.

قبل ذلك كان قد ألقى خطب وعظ أمام الجمهور في منزل ابن هبيرة.

1 - انظر رواية ابن الجزي عن خطابه للخليفة والأعيان المجتمعين بعد العشاء سنة 571/1176 انظر: **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج10، ص259، السطر22.

2 - لاحظ تملقه الخليفة الذي أشار إليه في خطبته بالإمام الكامل لحسن استماعه بحسب ابن جبير انظر:

The Travels Of Ibn Jubayr (Rihla), P223-224.

3 - Hartmann, Angelika: An-Nasir li-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p188.

4 - **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج10، ص259، السطر4.

من الحنابلة بتلك الأنشطة في القرن الأخير من الخلافة تقريباً، وإن كان هؤلاء القلة قد مارسوه بحماسة كبيرة على ما يبدو[1]، مثلاً وصفت تقارير عن أحداث عام/572هـ-1176م/محمود النعال/ت 609هـ-1212م/رئيساً لجماعة ينكرون المنكر ويرتبكون الأحوال في ذلك، حتى أنه قام بالإنكار على جماعة من الأمراء، وبدد خمورهم وجرت فتن بينه وبينهم، وضُرب مرات في ذلك[2] وهناك رجل آخر معروف بتطوعه لذلك العمل: إسحق العلثي/ت 634هـ-1236م/[3] الذي أنكر على الخليفة فمن دونه وحُبس مدة على ذلك، وقد أرسل كتباً في النهي عن المنكر إلى الخليفة وإلى آخرين[1]، هناك علثي آخر، عبدالرحيم بن محمد/ت 685هـ-1286م/فهي عن المنكر «كمحمود النعال» بمساعدة

1 - حول القائمين بذلك النشاط في فترة سابقة.

2 - ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص64، ذكره

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire, p118, Note 236.

3 - حول إسحاق العلثي، انظر:

Hartmann, Angelika: An-Nasir li-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p192.

ورد الاسم في كليهما بضم العين، لكن ذكر أنها بفتحة ياقوت، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج3، ص711، السطر2، وابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص391، السطر14.

جماعية من الأصحاب والأتباع[2]، وبعده، لا تذكر المصادر النهي عن المنكر بين حنابلة بغداد[3].

ثانياً-النظرية الحنبلية:

من المهم أن يكون لدينا عرض مسهب عن مذهب البربهاري في النهي عن المنكر، نظراً إلى دوره التاريخي، لكننا لا نجد سوى مقولتين عرضيتين، كلتاهما ذات مضمون مألوف، تقرر الأولى أنه فريضة واجبة الا تجاه من خيف سيفه أو عصاه[4]، وتقرر الثانية أن النهي يكون باليد واللسان والقلب من دون السيف، وتشير باقتضاب إلى حرمة البيوت[5]، وقد استمدت كلتاهما من كتاب للبربهاري

---

1 - ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص205، السطر5.

2 - المرجع السابق، ص316 السطر8، وتقي الدين محمد بن هجرس **ابن رافع**: تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار ذيّل به على تاريخ ابن النجار، صححه وعلق حواشيه عباس العزاوي، بغداد، الأهالي للنشر، 1993، ص92، السطر15، افترض أنه مارس ذلك النشاط قبل سقوط الخلافة، فقد وُلد في 612-1215.

3 - هناك إشارتان إلى النهي عن المنكر من دون تفاصيل عند ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص385، السطر11و446، السطر20 عاش أبو حفص سراج الدين/749هـ-1349م/في بغداد ودمشق وكان ينهى عن المنكر ويقول للكبار مالا يحبون سماعه، انظر ابن رافع: تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار ذيل به على تاريخ ابن النجار، ص162.

4 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص35، السطر11.

5 - المرجع السابق، ص35، السطر16، حول الرأي أنه ينبغي ألا يكون النهي عن المنكر بالسيف، انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش109، وانظرا الرأي الذي نقله الأشعري/ت 324هـ-935 م/، من دون إسناده إلى شخص بعينه انظر:

عبّر فيه عن نزعة مواعدة في المجال السياسي، لا يمكن تمييزها عن التي رأينا عند أحمد بن حنبل[1]، وليس في أي واحدة منهما ما يسمح بربط مذهبه في النهي المنكر بالأنشطة التي مارسها مع أتباعه في شوارع بغداد.

لا نجد عروضاً أكثر استفاضة لآراء كثير من الحنابلة اللاحقين، وأن كان بعضها جديراً بالاهتمام. مثلاً كان يرى أبو بطة/ت 387هـ-997م/أن: ((من أنكر منكراً فقُتل مات شهيداً))[2] ويؤكد مقطع من كتاب لابن عقيل، ضاع معظمه، وجوب وأهمية الأمر والنهي[3]، ويقدم ابن هبيرة ما يبدو تفسيراً مبتكراً لاختلاف في صياغة الآيتين «طه/20ويس/20» لا نرى فائدة في عرض تفسيره

Imam Abu'l-Hasan: al-Ash'ari Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilfa al-Musallin,1963, p452.

1 - أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص21،22،34،36، لكن لاحظ تأييد أحمد بن نصر بحماسة، الكتاب المشار إليه هو شرح كتاب السنة للبربهاري.

2 - أكد أحمد بن عثمان الكبشي أن ذلك كان رأي أستاذه الذي ذكر أبو يعلى الفراء، أنه ابن بطة، انظر أبو يعلى الفراء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورقة 103أ، السطر3، حول تلميذ ابن بطة المذكور، انظر: أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص167، السطر19.

3 - ورد ذلك المقطع من فنون ابن عقيل عند السفاريني/ت 1188/774 ت/انظر: شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني: غذاء الألباب لشرح منظومة الأدب، للمرداوي، 2ج، القاهرة: مطبعة النجاح،/1324هـ-1906م/ج1، ص164، السطر25، ويظهر كذلك في نص للوهابي الشيخ عبدالرحمن بن حسن/ت 1285هـ- 1869م/، انظر الشيخ محمد بن عبدالوهاب: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، فتاوى ورسائل العلماء نجد، القاهر، مطبعة المنار، 1928، ج4، ص414، انظر أيضاً:

George Makdisi: Ibn 'Aqil, Religion and Culture in Classical Islam Edinburgh University Press, 1997,p168f.

ونكتفي بنتيجته، وهي تأكيد أهمية تلك الفريضة وفضل الصبر على القتل في القيام بها، والمجيء إليها من بُعد[1]، ويؤكد كذلك أنه: ((لولا الظلم الجائر ما حصلت الشهادة للشهيد، ولولا أهل المعاصي ما بانت بلوى الصابر في الأمر بالمعروف))[2]، ورأى من واجبه، في مناسبة أخرى، أن يقوم في مجلس بيته، غاص بولاة الدين والدنيا والأعيان الأماثل اجتمعوا ليسمعوا فصولاً من الحديث الشريف لما سمع صياحاً يرتفع في الداخل، كان سببه موت صغير له، وبعدما نهى أهله عن النياحة عاد إلى المجلس[3]، وتمتاز هذه النصوص، خلافاً لقولتي البربهاري، بنبرة، نتبين بسهولة اختلافها عن تلك التي تسم أجوبة بن حنبل، لكن هذه الشهادات متفرقة ومجزأة إلى حد يحول دون أن تحمل معنى جلياً[4] أنه من

---

1 - ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص269.

2 - المرجع السابق، ص374، السطر16، لكنه يشير في مقطع آخر بستر العصاة لأن ظهور معاصيهم عيب في أهل الإسلام.

3 - المرجع السابق، ص263، تحافظ ترجمة ماسون، للقصة على نكهتها الإنسانية لكنها تهمل الإشارة إلى الأمر بالمعروف، انظر:

George Mason's: Two statesmen medieval Islam vizier Ibn hubaya/499 – 560 AH/1158-1225AD/,p50f.

4 - ربما قدم معالجة أو في كتاب في الأمر بالمعروف للبغدادي أبي محمد الخلال/ت 439هـ-1047/الذي أعطى معلومات عنه سركين، تاريخ 232/1، عدد335 إن كان كاملاً. انظر:

Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, vol9, Leiden, E.J.Brill,1967, vol1, p232, No335.

تشهد بأنه ألف كتاباً من ذلك النوع استشهادات الصالحي، انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي: الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تم

المشجع، باعتباره هذه الخليفة، أن نجد اثنين من حنابلة بغداد يقدمّان تحليلاً نظرياً متسقاً للنهي عن المنكر في إطار مؤلّفين أوسع، أحدهما القاضي الشهير أبو يعلى بن الفراء/ت458هـ-1066/[1]، الثاني هو الصوفي عبدالقادر الجيلي «أو الجيلاني»/ت561هـ-1166م/[2]، الذي تُنسب إليه الطريقة القادرية، يمثل أولهما المذهب الحنبلي أكثر، لذلك سأعطي آراءه الأولوية، لكن قسماً كبيراً من مادة تحليلهما مشتركة، ولا يستبعد أن يكون الجيلي قد أخذ من أبي يعلى، المتقدم عليه بنحو مباشر أو غير مباشر.

التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ج2، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز1997، ص308و375، لكن المادة التي أوردها منه تعود في حالة إلى ابن حنبل، وفي حالات أخرى إلى النبي ﷺ، ولا تتضمن آراء خاصة بأبي محمد ذاته، واضح أن ذلك الكتاب هو الذي استشهد به ابن مفلح، انظر أبو عبدالله محمد بن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعية، أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ج3، القاهرة: مطبعة المنار،/1348-1349هـ 1929-1930م/ج1، ص215، السطر18، وص216، السطر17، لكن من دون التفاصيل التي أوردها الصالحي، اعتبره حنبلياً، لكن في غياب تحديد ضريح لمذهبه يجوز كذلك أن يكون شافعياً.

1 - محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء: كتاب المعتمد في أصول الدين، حققه وقدم له وديع زيدان حداد، بيروت: دار المشرق،1974، ص149-198، الفقرات 350-359، الكتاب مختصر أعده الكتاب لمؤلف كتبه هو نفسه، حول أبي يعلى، انظر:

Encyclopedia of Islam: Article " ibn al farra".

2 - عبدالقادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، القاهرة،/1322هـ-1904م/ج1، ص56-61، حول شخصيته، انظر:

Encyclopedia of Islam: Article " Abd al kadir al Djilani.

رأينا في الفصل السابق أن أجوبة ابن حنبل لا تقدم أفكاره بوصفها مذهباً صالحاً لاستخدام مثيري الشغب، ولا المتنفذين، لأغراضهم، لذلك فإن ما أثر عن مؤسس المذهب، لا يتوافق حقاً مع ممارسة حنابلة بغداد، من عصر البربهاري إلى نهاية الخلافة العباسية، فهل صيغت تحاليل الكّتاب المعاصرين لكلا الشكلين من ممارسة الحنابلة، بنحو أكثر تلاؤماً مع ظروف العصر؟ بالنسبة إلى القولين اللذين هما كل ما لدينا عن أفكار البربهاري، الجواب بوضوح: لا، فإذا استدرنا نحو أبو يعلى والجيلي، من الواضح أيضاً أنه ليس الجزم بالإيجاب لا يمكن أن تقرأ تحاليلهما التي أوجزتها في ما تقدم بوصفها تعبيراً عن حركة تهييج الغوغاء، ولا كذلك عن اتحاد تضامني مع الدولة، ولو كان هذان العرضان كل ما نملك عن ذلك العصر، لما أمكننا أن نتصور من خلالهما نشاط الحنابلة المعاصرين في الشوارع أو في قصر الخلافة.

تبقى مع ذلك مسألة: هل بوسعنا كشف علائق أضعف بين تلك النظريات والممارسات، أعني إن قرأنا تلك التحاليل وقد جعلنا في أذهاننا الخلفية التاريخية، هل يمكن أن نجد هنا وهناك قرائن عن تأثير الممارسة في النظرية؟ إن المجال الذي يُحتمل أن نجد فيه، أكثر من سواه، مثل تلك التأثيرات هو العلاقات مع الدولة، فهناك من جهة قبول أقوى لفكرة أمر الإمام ونهيه حتى إن فيه خطر على النفس[1]، وهو توجه يقترن بنظرة أكثر تأييداً للروح الفدائية في

---

1 - انظر أعلاه الفصل الثالث، يعبر عن استعداد للذهاب في الإنكار على السلطان إلى أقصى حد قول نسبه عبدالواحد بن عبدالعزيز التميمي/ت410هـ-1020م/بنحو يصعب قبوله إلى ابن حنبل: إن قدر «أهل الحل والعقد» أن يخلعوا خليفة يدعو إلى بدعة فليخلعوه، انظر أبو

النهي عن المنكر، ومن جهة أخرى رغبة أقوى في اعتبار الدولة شريكاً في أداء تلك الوظيفة، ففي هذا المجال أبدى كلا العاملين استعداداً لاستعداء السلطان عند اللزوم، واعتبر الجبلي ظروفاً ترجع فيها كفة العدل وتكون الغلبة لأهل الصلاح[1].

لا تكفي هاتان النقطتان للخروج بجواب عن السؤال المطروح، لكن تكميلهما بتحويل أنظارنا إلى ابن الجوزي، الشخصية الحنبلية البارزة في بغداد في أواخر الفترة التي تهمنا هنا[2]، لننظر بدءاً إلى بعض الاستشهادات المستمدة من ابن الجوزي التي وردت في مصنف متأخر لابن مفلح/ت763هـ-1362م/، توصي لأول وهلة بروح نضالية في القيام بواجب الأمر والنهي، على الأقل تجاه العامة، على سبيل المثال، يقرر ابن الجوزي في تلك المقاطع أن استخدام الأحاد

يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص305، السطر11، حول هذا الرجل الذي هو عم أبي محمد التميمي.

1- انظر كذلك الموقف الايجابي تجاه التعاون مع السلطان في محاربة المذاهب الفاسدة الذي نسبه إلى ابن حنبل أبو محمد التميمي انظر مقدمة أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص280، السطر28، كان لأوست قد نسب هذا التوجه إلى الخطط التي اضطلع بها أبو محمد . انظر:

Henri Laoust: La Profession de Foi d'Ibn Batta (traditionniste et jurisconsulte… Irak à Ukbarâ en 387/997),p109 f.

2 - لسوء الحظ لا تتضمن كتب ابن الجوزي العديدة المنشورة منهاج الوصول إلى علم الأصول، انظر: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي **ابن الجوزي**: دفع شبهة التشبيه، والرد على المجسمة، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1976، ص26، حيث ذكر أنه كتاب في أصول الدين، وحول المخطوط، انظر: عبدالحميد العلوشي: مؤلفات ابن الجوزي، بغداد،1965، ص189، العدد464.

للعنف «كالضرب باليد والرجل وغير ذلك»، مما ليس فيه إشهار سلاح أو سيف، يجوز للآحاد بشرط الضرورة «والاقتصاد على قدر الحاجة[1]»، ويؤكد أن من تيقن أن في السوق منكراً، يجري على الدوام «أو في وقت معين»، وهو قادر على تغييره، لم يجزءه أن يسقط ذلك عنه بالقعود في بيته بل يلزمه الخروج، فإن قدر على تغيير البعض لزمه[2]، ويجيز كذلك دخول بيوت الناس لإزالة المنكر، إذا توفرت أدلة عليه، تضمن الشرعية العملية[3]، لكن هذه النقاط تفقد قسماً كبيراً من دلالتها إذا تذكرنا أن ابن مفلح يورد تلك الاستشهادات من كتاب لابن الجوزي مقتبس من إحياء علوم الدين للغزالي/ت505هـ-1111م/[4].

---

1 - ابن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج1، ص195، السطر6 يجيز هنا كذلك أعوانا يشهرون السلاح بإذن الإمام.

2 - المرجع السابق، ص210.

3 - المرجع السابق، ص295و320.

4 - حول عرض الغزالي للأمر بالمعروف في إحياء علوم الدين، انظر أدناه الفصل السادس عشر، حول كتاب ابن الجوزي: منها ج القاصدين، انظر: العلوشي، المرجع السابق، ص188ت، العدد463، وانظر:

Hartmann: Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite , Annales Islamologiques, p103,Note123.

نُشر منهاج القاصدين في مختصر أعده أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، انظر أحمد بن عبدالرحمن **ابن قدامة المقدسي**: مختصر منهاج القاصدين، ط3، دمشق، المكتب الإسلامي 1389هـ-1969م، حول شخصية معد المختصر أتبع ملاحظات م. أ. دهمان في

كل واحد من تلك المقاطع مستمد منه[1]، وذلك لا يبيّن من جانب ابن الجوزي أكثر من قبولاً لآراء لمعروضة فيها، ومع ذلك يشير نقل ابن الجوزي من كتاب الغزالي على نطاق واسع إلى احتمال أن تكون للنقاط التي يباين فيها صياغة مصدره دلالة، وتُظهر مقارنة النصين ثلاث حالات من الاختلاف تسمح بتبين خصوصيات موقفه، ارتأى، في كل منها، تحوير موقف الغزالي السياسي في اتجاه موات للدولة، يطرح الغزالي، في مقطع، مسألة اشتراط إذن الإمام في

توطئته لطبعة دمشقية للكتاب، حول العلاقة بين منهاج القاصدين وإحياء الغزالي، انظر ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين،ج3.

1 - التطابقات كما يلي:

أ–ابن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج1، ص195، السطر6، ابن قدامة المقدسي: المرجع السابق، ص125، السطر3، الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص304، السطر23.

ب– ابن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج1، ص210، السطر3. مختصر منهاج القاصدين، ص129، السطر20، الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2 ص313، السطر23.

ج– ابن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج1، ص295، السطر19، ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، ص122، السطر10، إحياء علوم الدين، ج297.

د– ابن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنهج المرعية، ج1، ص320، السطر5، ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، 122 س19، الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص301، السطر21.

التهديد بالضرب أو مباشرته في النهي عن المنكر، ويتركها مفتوحة[1]، ويؤكد ابن الجوزي بخلافه وجوبه[2].

يخالفه كذلك حول حاجة المنكِر إلى إذن الإمام لجمع أعوان يشهرون السلاح، لكونه لا يقدر على الإنكار بنفسه: يميل الغزالي إلى نفي لزومه[3]، وبينما يؤكد ابن الجوزي أن الصحيح لزومه، ولم يزد عن ذكر القول الثاني[4] يطرح الغزالي مسألة جواز التخشين للأئمة إذا كان في ذلك خطر على الناهي، ورأيه أنه ليس مباحاً فقط بل هو مندوب[5]، ثم يقدم في صفحات عدة أقوالاً وأعمالاً للسلف تّدعم رأيه[6]، ويختم نقاشه بالتذمر من إحجام علماء عصره عن مثل تلك المواقف الشجاعة[7]، أما ابن الجوزي فيسلّم بأن ذلك التصرف جائز عند جمهور العلماء مالم يحرك فتنة يتعدى شرها إلى الغير، لكنه يرى المنع منه، لأنه ربما حمل منكراً أكبر من المنكر الذي قصد إزالته، وذلك أن أقرب السلاطين التعظيم فلا يصبرون على القول الغليظ من آحاد الرعية[8]، ثم يخصص هو أيضاً

---

1 – الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص289، السطر9.

2 – ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، ص120، السطر12.

3 – الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص304، السطر34.

4 – ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، ص125، السطر7.

5 – الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص314و السطر5.

6 – الغزالي: المرجع السابق، ص 314-326.

7 – الغزالي: المرجع السابق، ص326، السطر19.

8 – ابن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين، الغزالي: إحياء علوم الدين، ص130، السطر10.

صفحات عدة لأقوال وأفعال مأثورة عن السلف[1]، لكنه يختم بمقابلتها بأحوال عصره فيفرغها من مغزاها، فسلاطين الماضي، مهما كانت عيوبهم، كانوا بحسب قوله يعرفون حق العمل وفضله، فيصبرون، على مضض، على مواعظ العلماء، والذي يراه الآن الهرب من السلاطين فهو الأولى، فإن قُدر لقاء امتنع العالم بلطف الموعظة وحسب[2]، باختصار يرى الغزالي أن العلماء تغيروا، أما في رأي ابن الجوزي فالسلاطين هم الذين تغيروا إلى الأسوأ[3] يمكن اكتشاف هذه النزعة المحابية للدولة في مؤلفات ابن الجوزي الأخرى، حيث ينصح مثلاً في زمانه الذميم بتجنب وعظ الحكام[4]، ويلح في الوقت نفسه، على من اضطر إلى ذلك، أن يتلطف غاية اللطف، ويكون في غاية التحرز في ما يقول[5]، والظاهر أن هذا كان أسلوبه في ممارسته هو نفسه[6] لا يمكننا طبعاً، القول أن الجوزي كان

---

1 - الغزالي: المرجع السابق، ص130-140.

2 - الغزالي: المرجع السابق، ص140، السطر7.

3 - مبدئياً يمكن أن تكون تلك التحويرات عمل أحمد بن قدامة لا ابن الجوزي، لكنه وصفه لعمله لا يؤيد هذا الافتراض: "ولم ألتزم فيه المحافظة على ترتيبه وذكر ألفاظه بعينها بل ذكرت بعضها بالمعنى قصداً للاختصار، وربما ذكرت فيه حديثاً أو شيئاً يسيراً من غيره إن كان مناسباً له".

4 - أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: صيد الخاطر، حققه وضبطه علق عليه آدم أبو سنينة، عمان،1987، ص410، السطر8.

5 - الغزالي: المرجع السابق، ص409، السطر8.

6 - أبو الفرج عبدالرحمن بن علي **ابن الجوزي**: الشفاء في مواعظ السلاطين والخلفاء، تحقيق ف. ع. أحمد، الاسكندرية،1978، يستشهد الناشر بصواب بصيد الخاطر، ص26ت. يذكر في مواضع عدة منه الملوك الساسانيين وشخصيات أخرى، مريبة من جهة نظر الدين،

يعّبر، بهذا الشأن كما في غيره، عن أراء حنابلة عصره: مثلاً، كان معاصره الأصغر منه، إسحق العلثي، أشد وأصلب في موقفه من وعظ خليفه زمانه[1]، مع ذلك يشتركان في غياب ذلك النفور من الاحتكاك بالسلطان الذي يرشح من فتاوى ابن حنبل.

إن لنا أن نضع هذه الإشارات المتفرقة في سياق تاريخي أوسع، طرأ على المذهب الحنبلي بين القرنين 3هـ/9م و6 هـ/12م، تحول كبير أخرجه من عزلته، باعتباره فرقة هامشية، وجعل منه أحد التيارات الكبرى في حياة الإسلام، يعود ذلك جزئياً، كما رأينا، إلى ازدياد قوة الفرقة والخوف الذي أثارته في الحكام والجيران من غير الحنابلة، وكذلك سعيهم إلى ترضّيها، لكنه يعود كذلك إلى تنازلات من جانب الحنابلة، ويمثل ابن الجوزي أوج هذا التعديل للمذهب بسبب مواءمته مع الظروف التاريخية.

إن أحد جوانب هذا التكيف شكلي أكثر مما هو جوهري، ويقدّم ابن الجوزي نفسه صورة بليغة عنه، وأن كان قد صوّره من زاوية ذاتية، ويفسر، في بداية مقالة قصيرة ضد التشبيه، أنه وجد المدرسة الحنبلية تعاني، في تنافسها مع المذاهب الأخرى، نقاط ضعف في كتابتها: فقد أغفلت أنواعاً من الأدب الديني بكاملها، إذ ركزت على المنقول، فانبرى لملء ذلك الفراغ، وصنف زهاء250 كتاباً، منها وأحد في الأصول[2]، أقر بأنه ليس أول عالم حنبلي يهتم بهذا الميدان، وذكر

توجد مادة شبيهة ومماثلة تماماً في: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي **ابن الجوزي**: المصباح المضيء في خلافة المستضيء، تحقيق ناجية عبدالله إبراهيم، بغداد،1976-1977، الذي كتبه للخليفة المستضيء المعجب به.

1 - المرجع السابق، ص102.

2 - حول هذا الكتاب انظر المرجع السابق.

ثلاثة سبقوه في هذا المضمار[1]، معتبراً مع ذلك، أن محاولتهم لا تفي بالغرض لأسباب سأبينها[2]، وهكذا نسب ابن الجوزي لنفسه برنامجاً- ساهم فيه علماء سبقوه- هدفه وضع المذهب الحنبلي في مستوى المذاهب الأخرى.

كانت ضغوط مماثلة تعمل على صعيد مضمون التراث الحنبلي، والمقالة التي ذكرنا مخصصة لنقطة الخلاف الأكثر إثارة للجدل بين الحنابلة وغيرهم من أهل السنة، وهي تهمة التشبيه، ومع ذلك لم يكن غرضها، كما قد يوقع في روعنا العنوان، «الرد على النقد[3]»، بل توبيخ كبار العلماء الحنابلة السابقين، فقد جلبت بعض كتبهم تلك الشبهة، ويبدي بهذا الصدد استياءه من تصانيف الحنابلة السابقة في الأصول، فقد كست المذهب شيئاً قبيحاً حتى صار لا يقال حنبلي إلا مجسم[4]، وهناك نقطة أخرى هي تعصب الحنابلة التقليدي للأمويين، المخالف لمشاعر جمهور أهل السنة المتعاطفة عموماً مع العلويين، كانت نقطة

---

1 – George Makdisi: Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, p 265-267.

2 – حول كل ذلك انظر: ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، والرد على المجسمة، ص24-26.

3 – قابل رفض تهمة التشبيه الموجهة للحنابلة جملة وتفصيلاً من أبي يعلى، انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج2، ص211، وابن عقيل في: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ ملوك والأمم، ج9، ص58، استشهد به:

Glassen:Der mittlere weg:studien zur religionspolitik und Religiosität der spateren Abbbasiden-zeit, p77,Note 141.

4 – ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، والرد على المجسمة، ص26، السطر6. يذكر أقوالاً يقشعر لها جسده من قبيل قول ابن حامد أن لله وجهاً لكن ليس له رأس.

الخلاف الأشد تأثيراً، في هذا المجال، معارضة الحنابلة للعن يزيد/ح60-64هـ680-683م/، وهنا أيضاً سعى ابن الجوزي إلى تقريب الحنابلة من الرأي السائد[1].

لا يعني هذا أن ابن الجوزي وُفّق في مسماه، فقد وضحّ، هو نفسه، أن بعض حنابلة عصره كانوا يعارضون جهوده لتعديل المذهب التقليدي[2]، ولدينا فعلاً شذرات من رسالة قوية اللهجة بعثها إليه عالم حنبلي متشدد[3]، هو إسحق العلثي الذي كان يقوم بحق الله كعادته في النهي عن المنكر[4]، وكذلك هاجره حنبلي متمسك بالآثار، هو عبد المغيث الحربي/ت583هـ-1187م/بسبب

---

1 - انظر المرجع السابق، ص29، السطر3 وأدناه الهامش203، كان موقف ابن حنبل من المسألة حذراً، انظر أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، ج1، ص246 السطر6و347، كان رأي الحنبلي الدمشقي عبدالغني المقدسي/ت600هـ-1203م/أن يزيد خلافته صحيحة، من أحبه فلا يُنكر عليه ومن لم يحبه فلا يلزمه ذلك وإنما يُمنع من التعرض للوقوع فيه خوفاً من التسلق إلى أبيه الذي هو من الصحابة-وسداً لباب الفتنة، انظر: ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص34، السطر3، يقابل موقفه السلبي من يزيد لينه تجاه رجل اعتبر أن عائشة صارت من جملة البغاة لما حاربت علياً، ح35-40/656-661، في الفتنة الأولى، انظر **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج10، ص286 السطر10

2 - **ابن الجوزي**: دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، والرد على المجسمة، ص91، السطر8، عن جماعة من الجهال كرهوا كتابه، انظر أيضاً ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص414، السطر13.

3 - ابن رجب: المرجع السابق، ج2، ص205-211.

4 - انظر بالأخص: المرجع السابق، ص206، السطر14، مستشهداً بالآية 5/79.

الخلاف حول مسألة لعن يزيد، ولم تمنع المقاطعة نشوب جدال حاد بينهما[1]، ولم تتحصر في هاتين النقطتين معارضة ابن الجوزي لمواقف مدرسته التقليدية[2]، لكن على الرغم من كل تلك الانتقادات، من الواضح أنه يحتل موقعاً بارزاً في تطور المذهب الحنبلي إذا أخذنا بالاعتبار هذه الخلفية الأوسع، تراءت لنا الصلات التي ذكرناها أعلاه بين المعالجة النظرية والممارسة العملية للنهي عن المنكر، من البربهاري إلى ابن الجوزي، معقولة بقدر كاف، وبدت في محلها من التطور التاريخي العام لفرقة الحنابلة في القرون التي تلت موت مؤسسها، لكن هذه الصلاة تبدو حصيلة هزيلة، لسعينا إلى اكتشاف ما يربط الجانبين، ولا تفي بمتطلبات تاريخ الفكر، وهنا تراود الباحث الرغبة في القول، بناء على العلاقة الضعيفة بينهما، أن المذهب بقي ردحاً من الزمن بحاجة إلى إعادة صياغته في ضوء الواقع التاريخي المستجَد، لكن من نتوقع، داخل مدرسة محافظة كالحنابلة، أن يُقدم على مشروع من هذا النوع؟، إذا كان ممكناً أن يتلقى

---

1 - المرجع السابق، ج1، ص356، السطر3، مع معلومات عن تاريخ تلك الخصومة السابق. انظر:

Herbert Mason: Two Statesmen of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-660AH/1105-1165AD).

Hartmann Angelika: An-Nasir Ii-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit, p169f.

نُشرت مساهمة ابن الجوزي في الجدل مؤخراً، انظر: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي **ابن الجوزي**: الرد علي المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد، بتحقيق محمد كاظم المحمودي،1983، في أكثر من موضع ينسب إليه خصمه العصبية العامية.

2 - انظر الخصومة حول مسألة هل يتضمن مسند أحمد أحاديث غير صحيحة، انظر **ابن الجوزي**: صيد الخاطر، ص308، السطر2، وابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص357، السطر18.

هذا السؤال جواباً، فقليل الاحتمال أن يأتي من بغداد ما بعد العصر العباسي إذ إن معرفتنا بتاريخ الحنابلة فيها طوال تلك الحقبة واهية[1]، لكن من المعقول أن نتصور تدهوراً عاماً للمدينة بعد غزو المغول، ومن الواضح أن مركز نشاط الحنابلة الفكري قد أنتقل إلى غرب الهلال الخصيب، وبوجه خاص إلى دمشق، هنا ازدهر، بعد تراجع بغداد، تقليد كتابة السير عن الحنابلة، وتمدنا الإشارات المتناثرة في هذا التقليد إلى حنابلة هاجروا من بغداد إلى الغرب، بشهادة عن استمرار وجود جالية حنبلية لقرنين أو ثلاثة بعد سقوط المدينة[2]، ونسمع مرة أخرى عن الحنابلة في

---

1 - تناول لأوست الموضوع في بعض كتاباته، انطر:

Henri Loust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de taki – d–din Ahmad Ibn Taimiya، recherché d'archeologie de phlilologie et d'histoire ;t10/le cair: Impr, de l'Institut français d'archeologie orientale، 1939, p493 f..

"le hanbalisme sous le califat de bagdad", p118،note 325.

Henri Laoust: Le hanbalisme sous les Mamlouks bahrides, Revue des études islamiques, p39 and 646.

لكنه لم ينجز أبداً عزمه على كتابه تاريخ حنابلة بغداد تحت الإلخانات/ح 654-736هـ1256-1335م/، تلقت القرون التالية اهتماماً أقل.

2 - جميع البغداديين الستة الذين كتب مجير الدين الديلمي/ت927هـ-1521م/ستيرهم علماء هاجروا غرباً، انظر أبو اليمن عبدالرحمن بن محمد العليمي: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه عبدالقادر الأرناؤوط، حقق هذا الجزء وعلق عليه محمود الأرناؤوط، 6ج، بيروت: دار صادر،1997، ج5، ص197ت، العدد1486، ص222-228، العدد1538، ص232ت، العدد1544، ص244، العدد1559، ص246، العدد1565و314ت، العدد1653،ويوسف بن الحسن بن

بغداد في أواخر القرن12هـ/18م[1]، لاشك في أن الفرقة حافظت على وجودها في الدينة خلال تلك الفترة كلها، لكن مساهمتها ضئيلة في تطور المذهب.

عبدالهادي، الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، القاهرة: مكتبة الخانجي،1987، ص171ت، العدد201، أورد فقط الحالات التي يذكر فيها أن العالم المني عاش من قبل في بغداد تتراوح سنوات وفاة هؤلاء العلماء بين/807هـ-1405م و900هـ-1495م/، أما العلماء الحنابلة الذين بقوا في بغداد فلم يكن العليمي يعرفهم أو تجاهلهم.

1 - بدأ نجم الدين الطوراني/ت 1184هـ-1770م/حياته المهنية في بغداد قبل أن يهاجر إلى اسطنبول، انظر كمال الدين أبو الفضل محمد بن محمد الغزي: النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، من سنة901-1207 هجرية، وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري، تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، 1982، ص299، السطر8، وأبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج4، القاهرة: مطبعة بولاق،/1291-1301هـ-1874-1883م/، ج3، ص192، السطر6. كذلك يؤرخ جميل الشطي/ت1379هـ-1959م/هجرة حدوده من بغداد إلى دمشق بحوالي/1180هـ-1766م/، انظر محمد جميل بن عمر الشطي: مختصر طبقات الحنابلة، دمشق: مطبعة الترقي،/1339هـ 1920م/السطر10، السطر2.

الفرع الثاني

حنابلة دمشق[1]

يمثل انتقال مركز المذهب الحنبلي من بغداد إلى دمشق أول تحولين جغرافيين في تاريخه، إذ بقيت بغداد مركز المدرسة الحنبلية، بلا منازع، حتى آخر الخلافة العباسية، واحتفظ العلماء الحنابلة البغداديون بتميز لا يُنكر، حتى بعد تخريب المغول للمدينة في عام/656هـ/1258م/، لكن حنابلة دمشق، الذين برزوا حتى في أواخر العصر العباسي[2]، غدوا يتصدرون مسيرة المذهب الفكري، وندين لهذا الوسط، مثلاً، بأول مؤلف فقهي على قدر كبير من التوسع

1- استقيت معلومات ووقائع هذا البحث بما في ذلك الهوامش من كتاب مايكل كوك الموسوم بعنوان الأمر بالمعروف، ص235 وما بعدها .

2-حول ازدهار الفقه الحنبلي في دمشق ابتداء من أو آخر القرن 5هـ/11م، وبخاصة في عهد الدولة الأيوبية/570هـ-658و1174-1260م/انظر:

Henri Laoust: Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire، vol 27,1959, p121-125.

Louis pouzet: Damas au VIIe/XIIIe siècle Vie et structures religieuses d'une métropole islamique ,recharches، nouvelle serie A، langue arabe et pensée islamiqe, t15 Beirut, dare m-machreq, 1988, p8183.

والإحاطة هو المصنف الضخم الذي وضعه موقف الدين بن قدامة/ت620هـ-1223م/[1].

1-المغنى شرح لكتاب فقه حنبلي مبكر لكن شديد الاختصار للبغدادي الخرقي، انظروا المغنى شرح مختصر الخرقي، تحقيق زهير الشاويش، دمشق،/1378هـ-1958م/يتصل بباب الأمر بالمعروف فصل كتاب ابن قدامة الذي يتناول "الوليمة"، انظر أبو الفرج عبدالرحمن ابن قدامة: المغنى وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد **الخرقي**، تحقيق عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، القاهرة، هجر للطباعة والنشر/1367هـ-1948م/، ج7، ص1-17، في المقابل لا تحوي معالجة هذا الموضوع في كتاب الخرقي، مختصراً، 148ت على شيء ذي بال، في هذا المجال، قد يلقى المرء في ولائم الزفاف ضرورياً من المنكرات منها بالأخص الملاهي والخمر والصور، وهذا يثير مستويين من النقاش.
الأول تحديد ما هو ممنوع في كل واحد من تلك الأبواب، في ما يتعلق بالملاهي أهم نقطة في هذا المجال جواز الدف على الأقل في الأعراس، انظر: أبو محمد عبدالله بن أحمد **ابن قدامة المقدسي**: المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل مع حاشيته، ج 3، القاهرة، المطبعة السلفية،/1382هـ- 1962م/، ص223، س20، حول وضع الدف من وجهة نظر الشرع انظر كذلك أعلاه، الفصل5، الهوامش19-22، والفصل6، الهامش32، أما في ما يتعلق بالصور فالوضع أكثر تعقيداً- إذ يتوقف على نوعها وموضعها.
والثاني واجب على المدعو إلى الوليمة، يرى ابن قدامة ألا يحضر المدعو إلى حفل يعلم أن فيه منكراً إلا إن علم أن لإنكاره تأثيراً، أما إذا حدث المنكر من دون أن يتوقعه، ولم يستطيع تغييره فعليه أن يخرج من الحفل، لكن إذا لم يكن المنكر مكشوفاً فله أن يحضر ويأكل، من الناحية العملية أفضل طريقة في التعامل مع صورة قطع رأسها، ناقشت كتب الفقه الحنبلية العملية أفضل طريقة في التعامل مع صورة قطع رأسها، ناقشت كتب الفقه الحنبلية المتأخرة هذه القضايا بطريقة مماثلة، انظر مثلاً عبدالسلام بن عبدالله **أبو البركان بن تيمية**: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد حسن إسماعيل، شارك في التحقيق أحمد محروس جعفر صالح،القاهرة،1950، ج2، ص40، السطر9، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: مختصر الإنصاف والشرح الكبير، القاهرة، ص445، السطر19، يهتم جزءاً آخر من

كانت نتيجة النقلة الجغرافية المذكورة أن الفكر الحنبلي باب يتحرك داخل إطار يختلف كثيراً عما عهدنا فقد عاش حنابلة دمشق في مدينة معظم سكانها شافعية، وبوصفهم أقلية بين السكان[1]، وأن كانت أقلية لها كلمتها ووزنها، كما

كتاب ابن قدامة بتحديد المنكرات-لكن من دون الاهتمام بواجب إنكارها-هو الفصل عن العدالة كشرط لقبول الشهادة في منكرات رأيناها في ما تقدم: لعب النرد أو الشطرنج، معظم أنواع العزف مع التسامح المعهود مع الدف، الذهاب إلى الحمام من دون مئزر، هناك منكرات أخرى لم أرها في مناقشات الأمر بالمعروف: كالأكل في السوق، مد الجالس مع قوم رجليه، طرح كذلك المسألة المألوفة عن الإنكار على المختلف فيه بين المذاهب. هنا أيضاً يتكرر قسم مهم من هذه المواد في كتب الفقه الحنبلي اللاحقة.

1- كما نقرأ في قصة إطارها أو آخر العشرينات من القرن 6 أوائل الثلاثينات من القرن12: هذا البلد عامته شافعية، انظر:

Zain ad-Din, Abu al-Faraj, 'Abd ar-Rahman ibn Rajab: Adh-Dhayl 'alaa Tabaqat al-Hanabilah edited by H.loustand S.dahan,Damascus:n,p1951,p238.

في آخر عهد نور الدين/ح541- 569 هـ 1147-1174م/لم يكن الحنابلة يشرفون إلا على مدرستين بدمشق من جملة عشرين، انظر:

Nikita Elisséeff: Nur ad-Din: un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades/511-569 h - 1118-1174/, vols 3,damas, institute français de damas , 1967,pp 758 and 974.

في عام700هـ/1300م كانت لهم عشر من جملة أربع وتسعين، انظر:

Louis pouzet: Damas au VIIe/XIIIe siècle Vie et structures religieuses d'une métropole islamique, p426.

فضلاً عن ذلك أتباع المذهب من السكان يتركزون في حي الصالحية خارج المدينة الداخلية، انظر:

ذكر مادلنغ، فلم تكن في وضعها ذلك لتبسط نفوذها على مجتمع دمشق، سواء بالتعاون مع الدولة أم بمواجهتها، ولم تكن الغوغائية على طريقة البربهاري خياراً وارداً في دمشق أبداً[1].

Ira M. Lapidus: Find Muslim Cities In the Later Middle Ages (Harvard Middle Eastern Studies), Harvard University Press 1967,p85f.

2- Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles، vol47,1970, p110, note 3.

R. Stephen Humphreys: From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus, 1193-1260، 1193-1260/(Albany: State University of New York Press, 1977), p190-191.

1-وصف "غولد تسيهر" حنابلة دمشق بأنهم كانوا يحظون بتأييد "الشعب المتعاطف مع الحنبلة". تأييداً لقوله استشهد بمقطعين من سير أشاعر المدينة للسبكي، الأول مستمد من سيرة فخر الدين بن عساكر/ت620هـ-1223م/، يلمح السبكي إلى صدامات بين هذا العالم والحنابلة، ويصفها بأنها أحداث عادية بين الأشاعرة ورعاع الحنابلة، مضيفاً أن ابن عساكر كان لا يمر بالمكان الذي يكون فيه الحنابلة خشية أن يأتوا/يأثموا بالوقيعة فيه، انظر تاج الدين أبو النصر عبدالوهاب بن علي **السبكي**: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو، 10ج،القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1976-1964، ج8، ص184 س12، المقطع الثاني من سيرة عز الدين بن عبدالسلام، هنا يصف السبكي انتصار الحنابلة في نزاع نشب بين المدرستين بفضل وقف الملك الأشرف/ح626-635هـ/1229-1237م/، كانوا إذا وجدوا أشاعرة في أماكن خالية شتموهم وضربوهم، نقل غولد تسيهر غير دقيق لأنه يوحي بأنهم كانوا يفعلون ذلك أينما وجدوا أشاعرة، يشهد المقطعان بوضوح بنزعة عنف عن الحنابلة، لكنهما لا يشيران إلى جماهير شعبية مؤيدة لهم،

لذا كان موقف الدولة عاملاً حاسماً في تحديد نهج الفرقة في التعامل مع محيطها، وفي هذا المجال، وقع تطور تدريجي لفائدتها، إذ لم تُبد نحوها الدولة الزنكية والأيوبية، في بدايتها، رعاية ومودة بالغتين، فلم يتبع نور الدين/ح541-569هـ1147-1174م/تجاهها نهجاً واحداً واضحاً[1]، وكان صلاح الدين/ح570-589 هـ 1174-1193م/شديد الميل إلى الشافعية[2]، ووقع صدام بين الملك العادل/ح592-615 هـ 1196-1218م/والحنابلة[3]، لكن الأيوبين اللاحقين أظهروا مزيداً من الود[4]، وفي القرن الأول من حكم المماليك

وجدت إشارة واحدة إليها، هي تهديد ناصح الدين الحنبلي/ت634هـ-1236م/بحشد السوقة لما تعرض موقع الحنابلة في المسجد الأموي إلى الهجوم. انظر شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل **أبو شامة**: تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، عرّف الكتاب، وترجم للمؤلف وصححه محمد بن الحسن الكوثري، عني بنشره وراجع أصله ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني، القاهرة: 1947، ص47، السطر5، استشهد به:

Louis pouzet: Damas au VIIe/XIIIe siècle Vie et structures religieuses d'une métropole islamique, p 89f.

1- انظر:

Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles, p155, note 126.

2- انظر: وصف مادلنغ لانتماءاته الدينية، في المرجع السابق، ص157-161.

3- المرجع السابق، ص159ت، الهامش132.

4- R. Stephen Humphreys: From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus,/1193-1260,1193-1260/, p190fand 211.

لكن "همفريس" يبالغ في وصف تعاطف الملك المعظم/ح615-624هـ/1218-1227م/مع الحنابلة، انظر:

بعدهم/658-622 هـ 1260-1516م/تواصل تحسن أوضاعهم، وبفضل سياسة المماليك المتوازنة تجاه المذاهب السنية الأربعة التي استمر وجودها، صار هناك، ولأول مرة، قاض حنبلي في دمشق[1]، ولم يؤد ذلك إلى دخول الحنابلة في جهاز الدولة أفواجاً: شغل قلة فهم وظائف في دواوينها[2]، ومنهم من قُلد خطة الحسبة[3]، وصار التدريس في مؤسسات التعليم مقابل أجر، من جهة أخرى،

Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles, p 160- 132.

تساعد الفقرة الأخيرة من هذه الحاشية الطويلة على تفسير تذبذب معاملة الدولة للحنابلة في أثناء هذه الفترة.

1- للاطلاع على عرض يلقي أضواء على سياسة المماليك مقابل سياسة الأنظمة السلجوقية السابقة الأكثر تحيزاً، انظر:

Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles, p 146-166.

ولا يبدو أن من كتبوا بعده حول الموضوع أخذوا عرضه بالاعتبار، انظر مثلاً:

Louis pouzet: Damas au VIIe/XIIIe siècle Vie et structures religieuses d'une métropole islamique, p 107-112.

2- انظر مثالين عند: أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقهي، ج2، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952-1953، ص225، السطر22، ص378، السطر14،

3- انظر: المصدران نفسهما على التوالي.

معلماً بارزاً في المسار المهني للعلماء الحنابلة منذ أواسط القرن 7هـ/13م[1] وإذا اعتبرنا أن الحنابلة أقلية لا تطمح إلى نيل خطوة الدولة أو المجتمع، قد نستغرب إذ نراهم قد وصلوا إلى وضع مريح حقاً، فلم تنشئ هذه الظروف صلة بينهم وبين الدولة كتلك العلاقة الحميمة التي رأينا في بغداد، وخلال الفترة المتأخرة من الخلافة العباسية، اتصل بعضهم بشخصيات سياسية بارزة: فقد كان ابن ناجية/ت599هـ-1203م/على صلة وثيقة بصلاح الدين[2] واتهم المقدسي/ت629هـ-1232م/بمداراة الملوك[3]، وذُكر أن حنابلة آخرين كانوا يحظون بتقدير الملوك[4]، لكن بوجه عام، لم يكن الحنابلة عصى صلة وثيقة بالدولة، في الوقت نفسه، لم تكن تفرق بينه وبينها هوة سحيقة، ولم يتقلد أحد علمائهم السلفية، نجم الدين الشيرازي/ت586هـ-1190م/، أي منصب في جهاز الدولة، وكان سعيداً بالتذكير بذلك وهو على فراش الموت[5]، وقد أبدى

1- تزداد إشارات ابن رجب مع جيل العلماء الذين توفوا في نهايات القرن 7هـ-13م انظر مثلاً ابن رجب، المرجع السابق، ج2، ص305، السطر13، ص311، السطر10، ص319، السطر21، 321، السطر7 وص322، السطر9.

2- حول علاقته بنور الدين في: المرجع السابق، ج1، ص437، السطر22، كان غولد تسيهر قد أشار إلى علاقاته مع صلاح الدين بالاعتماد على مصدر متأخر، انظر:

Ignác Goldziher: zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ,vol 62, 1908, p21.

3- ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص186، السطر11.

4-المرجع السابق، ج1، ص194، 304و433.

5- المرجع السابق، ج1، ص368، السطر13، كان الحنابلة في تلك الفترة يعترضون للنقد على الفقر وقلة المناصب.

بعض الحنابلة تحفظاً على قبول خطة القضاء، وتقلد ابن أبي عمر المقدسي/ت682هـ-1283م/منصبه كقاض حنبلي- لأول مرة في تاريخ دمشق- مكرهاً، ولم يتقاض عليها أجراً[1]، بل في حالات نادرة، أعرض علماء حنابلة حتى عن الأموال الموقوفة على المدارس[2].

لكن لم يُبد العلماء الحنابلة الدمشقيون ميلاً إلى مواجهة الدولة، باستثناء عبدالغني المقدسي/ت600هـ-1203م/، والحق أن عبد الغني شخصية فذة بكل المقاييس[3]، كان حضوره في مكان يشحن الجو ويكهرب القلوب[4]، وأينما ذهب وقعت له مشكلة[5] ولم تكن تثنيه عن الوقوف في وجه السلاطين رهبة ولا رغبة، اشتبك أكثر من مرة مع الملك العادل في دمشق، وكان شديداً مع هذا الملك بصفة

1- المرجع السابق، ج2، ص303و380، بخصوص شمس الدين بن مسلم/ت726هـ-1326م/.

2- حول محاسن بن عبد الملك الحموي/ت643هـ-1245م/انظر المرجع السابق، ص234، السطر7، حول فخر الدين السعدي/ت690هـ-1291م/انظر المرجع السابق، ص327، يستخدم ابن رجب هنا عبارة قوية: ((لم يتدنس بشيء من الأوقاف)).

3- حول ذلك الخليفة، انظر ج. دوري: حنابلة منطقة نابلس في القرنين 11و12 م، دراسات أسيوية وإفريقية، السنة22،1988، حول عبدالغني المقدسي نفسه، انظر المرجع السابق، ص105-108، العدد15.

4- حول أثر حضوره في شوارع أصبهان والقاهرة، انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص14، السطر10.

5- حول الأحداث التي وقعت في أصبهان والموكل وكان طرفاً فيها انظر: المرجع السابق، ص19-20.

غريبة، ومع ذلك لم ينله من أذى كبير[1]، وقد اعترف العادل بخوفه منه، قال: ((ما خفت من أحد ما خفت من هذا، قيل: أيها الملك هذا رجل فقيه قال: لما دخل ما خُيل إلي إلا أنه سبع))[2]، وقد أقصاه في النهاية من دمشق لرفضه التهدئة، لما نشبت الخصومة كلامية القديمة الحنابلية والأشاعرة مجدداً[3].

ولو أمكن أن تقدم دمشق جموعاً هائجة كالتي حشدها البربهاري في بغداد، وحكاماً ضعاف حكام زمانه، لتحول عبدالغني إلى زعيم غوغائي دمشقي[4] تطابق المادة القصصية المدونة بشأن النهي عن المنكر بين حنابلة دمشق إلى حد بعيد ما يمكن توقعه على أساس هذه الخليفة، كان عبدالغني بلا شك بطلاً متميزاً[5]، وكثيراً ما كان ينكر ويكسر الطنابير «جمع طنبور وهو آلة

1- المرجع السابق، ص13.

2-المرجع السابق، ص14.

3 -Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles p159f, note 132.

Ignác Goldziher: zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen p24.

4- انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص13، السطر4.

5- ألف كذلك كتيباً عن الفريضة عنوانه كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انظر أبو المفر يوسف بن قز أوغلو **سبط ابن الجوزي**: مرآة الزمان، حيدر آباد الدكن، دائرة المعرف العثمانية، 1951-1952، ج2، ص520، السطر15، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص18، السطر11، هناك مخطوط بخطط المؤلف حُفظ كاملاً في الظاهرية (مجموع عدد 3852= مجاميع116، الوثيقة5)، انظر ياسين محمد السواس: فهرس مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق، الكويت: معهد المخطوطات العربية،1987،

طـرب ذات عُنُـق طويـل وأوتـار مـن نحـاس» والشـبابات «جمـع شـبابة وهـي آلـة موسـيقيَّة مِـن خشـب أو قصـب، يُنفَخ فيهـا» في دمشـق[1]، وقـد لقـي في مناسـبة، طنابير قد عُملت لبعض أولاد صلاح الدين، وكانوا في بستان يشربون فكسـرها[2]، وفي أخرى، أخذ يهرق خمراً فاستل صاحبها السيف، فلم يخف منـه وأخذه مـن يده[3] في دولة الأفضل (ح582-592هـ/1186-1196م)، «جعلوا الملاهي عند درج جيرون فجأة فكسر شيئاً كثيراً ثم صعد يقرأ الحيث)، فجاء رسـول القاضـي يأمره بالمشي إليـه ليناظره في الدف والشـبابة، فقـال: ((ذاك عنـدي حـرام[4]، ولا أمشي إليه، ثم قرأ الحديث: فعاد الرسـول ﷺ، فقـال: لابد أن تمشـي إليـه، أنـت قـد بطّلـت هـذه الأشـياء -حكمـت ببطلانهـا- علـى السـلطان، فقـال: ضـرب اللّه رقبته ورقبة السـلطان[5]، لم ينلْـهُ العقـاب هـذه المـرة أيضـاً))[6]، ومـع أن عبـد الغنـي

ص623، العدد5، وقد نُشرت مؤخراً، انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش27. الكتاب كما هـو متوقع، تجميع أحاديث حول موضوع وليس تحليلاً فقهياً.

1- ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص13

2- المرجع السابق، ص13، السطر2.

3- المرجع السابق، ص12، السطر22.

4- انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش32.

5-المرجع السابق، ص13، السطر15، تظهر كل هذه الأخبار كذلك في الذهبي: سير أعلام النبلاء، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد وآخرون، ج25، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981-1988، ج12، ص454-456.

6- وبما يمكن أن نقارنه بمعاصر له من حران هو نصر اللّه بن عبدوس، أراق خمر صهر صلاح الدين كُكْبَري حاكم أربيل/ح586-630هـ- 1190-1233م/انظر:

The Encyclopedia of Islam: Article "begtiginds" by c.cohen.

شخصية فريدة من نوعها، هناك أخبار عن أنكار اثنين من معاصريه للمنكر تترك انطباعاً بالقوة نفسها، كان أخوه عماد الدين المقدسي/ت614هـ-1218/حريصاً على القيام بالفريضة، فدأب على تصحيح الصلاة كلما رأى فيها خطأ، وضُرب مرة لمّا تعرض لجماعة من الفساق وكسر أدوات فسقهم[1]، وكان العازفون يعدّونه بلية-كأخيه[2].

يروى كذلك أن عالماً معاصراً، هو سيف الدين المقدسي/ت586هـ-1190م/فقد سِناً لمّا أجاب داعي حق الله في بغداد[3]، وفي القرن والنصف التاليين، هناك أخرى عن نهي علماء دمشقيين عن المنكر[4]، لكنها قليلة نسبياً ولا

لما كان حكمه يشمل كذلك حران، أنكر ابن عبدوس على مظفر الدين علانية، بجلده على إهانته، لكان عدل عن ذلك لمنزلة ابن عبدوس عند العامة، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص447.

1-المرجع السابق، ج2، ص59.

2- المرجع السابق، ص100.

3- المرجع السابق، ج1، ص372.

4- منهم: شهاب الدين المقدسي/ت618هـ-1221م/المرجع السابق، ج2، ص124، السطر13، سيف الدين قدامة/ت643 هـ -1245م/،المرجع السابق، ص241، السطر13/، عز الدين بن قداحة ت666 هـ -1267م/،المرجع السابق، ص278، السطر4، ابن الجيشي/ت678 هـ -1279م، المرجع السابق، ص297، السطر1، تقي الدين الواسطي/ت692 هـ -1293م/،المرجع السابق، ص330، السطر18، ان تيمية/ت728هـ -1328م/المرجع السابق، ص389، السطر13، محمد بن أحمد التلي/ت741 هـ -1340م/المرجع السابق، ص434، السطر1، ورد ذلك أيضاً هنا وهناك عن علماء خارج دمشق وبغداد، حول نهي ابن تيمية عن المنكر.

تنبض بمثل الحماسة التي رأينا عند السابقين، ويتماشى هذا طبعاً مع وضع الحنابلة في المدينة، فقد كانوا يندمجون باطراد في مجتمعها،

يبدو العالم الحنبلي الشهير ابن تيمية/ت827 هـ-1328م/، للوهلة الأولى، في غير محله داخل الوسط التاريخي الذي عاش فيه، وهو باستكماله بالنهي عن المنكر، مهما كلفه، بمثابة نسخة من سلفه عبدالغني، وكثيراً ما وضعته في المآزق صرامته وشدته التي لا تقبل المصالحة والتسوية[1]، كما كتب لِتل "little" امتاز ابن تيمية بمعارضته بالقول والفعل لكل جانب من جوانب ممارسة الدين، كما كانت تجري في أرجاء دولة المماليك[2]، وقد أدت صداماته مع السلطات إلى فتح تحقيقات متتابعة معه، وإلى حبسه مراراً[3]، فإذا زدنا إلى ذلك شعبيته في أوساط العامة في دمشق[4]، وإقدامه في بضع مناسبات على العمل المباشر[5]، بدا لنا كأننا نشهد انبعاث الشعبوية من جديد.

1- انظر:

D. P. Little: 'Did Ibn Taymiyya have a screw loose?', Studia Islamica, (1975) vol41.

أوحى للتيل بأن في عقل ابن تيمية screw loose أي شيئاً من الشذوذ عن المألوف في تفكيره وسلوكه، معاصره الرحالة ابن بطوطة/ت770هـ/1368م/.

2 -D. P. Little:" Religion under the Mamluks in The Muslim World", 73 (1983), vol 73 p180.

3 - D. P. Little: 'The historical and historiographical significance of the detention of Ibn Taymiyya', International Journal of Middle East Studies, 4 (1973), vol4, p 313.

4- المرجع السابق، ص324، (مستشهداً بالذهبي).

5- في/699هـ-1300م/قام مع جماعة من تلاميذه بدورة على حانات دمشق فكسروا القناني وشقوا الزقاق- انظر:

لكن ابن تيمية كان يؤدي في الحقيقة مهمةً مختلفةً، فلم يحاول تحريك العامة وإنشاء قوة يتركز عليها لواجهة السلطة[1]، باختصار: لم يكن مثير فتنة، ولم يكن لحركات الشغب دور مهم في حياته، وحافظ، في الوقت نفسه، على علاقات مع السلطة القائمة أقرب إلى التي عقدها ابن الجوزي منها إلى أسلوب البربهاري، فقد دعم بقوة جهود عسكرية عدة موجهة ضد أعداء الدولة من غير السلمين «أو المتهمين بالكفر[2]»، وكان لا يتردد في إسداء المشورة إذا استشارت الحكام[3]، وكتب إليهم يعظهم[4]، وكانت له علاقات وثيقة بأفراد من النظام

Henri Laoust: La Biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, Bulletin d'Études Orientales, vol. IX, Damaskus ,1942, vol9, p124.

يرى "لاوست" أن خليفة تلك العملية تتمثل في السياسات العليا للطبقة المملوكية الحاكمة، في 1305/704 قاد غارة للتخلص من صخر مقدسة في مسجد، انظر:

D. P. Little, 'Did Ibn Taymiyya have a screw loose?', Studia Islamica, (1975) vol41, p107.

1- أورد أحد كتاب سيرته حواراً وقع في القاهرة سنة/711هـ/1311م/رفض فيه ابن تيمية بإصرار عرضاً بإظهار دعم الشعب له ضد أعداء خطيرين، انظر أبو عبدالله محمد بن أحمد **ابن عبدالهادي المقدسي**: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقهي، القاهرة: محمود توفيق،1938/ص286، السطر8.

2 -Henri Laoust: La Biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, Bulletin d'Études Orientales, vol IX, Damaskus ,1942, p120-124-126-130-132and 134.

3- انظر: المرجع السابق، ص146-149، حول علاقاته مع الناصر محمد بن قلاوون في/709-712هـ-1310-1313/.

4- **ابن عبدالهادي المقدسي**: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ص51، السطر2، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بـ **ابن قيّم**

المملوكي[1]، وعموماً كانت مواجهات ابن تيمية مع السلطة مَعْلماً بارزاً، لكن بوجه ما عرضياً وثانوياً، في مسيرة حياته، فقد قامت على أساس الاستعداد المبدئي للتعاون مع الدولة، والتعاونُ لا المواجهة شعار فكرة السياسي ومحوره.

أولاً- **ابن تيمية والنهي عن المنكر:**

تشمل مؤلفات ابن تيمية كتيباً مخصصاً لـ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**[2]، استخدام المنجد مخطوطاً عثر عليه نُسخ في/1436م/840هـ/عن مخطوط أقدم، موضع الكتاب من مجموع مؤلفات ابن تيمية، إذ يظهر ضمن ثلاثة مصنفات من مجموع كتابات ابن تيمية ككتاب مستقل نشره المنجد باعتباره الجزء الثاني من كتابه **الحسبة في الإسلام**[3]، وكأحد أجزاء مؤلفه **الاستقامة**[4]:

الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق، 1953، ص30، العدد 11ت.

1 -Henri Laoust: La Biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, Bulletin d'Études Orientales, p120-132-140-148-155 and 160.

2- ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حققه صلاح الدين النجد، بيروت، دار الكتاب الجديد صدرت طيعة أولى 1976، عرض هذا الكتاب: تلمان ناغل.

3 - ابن تيمية: تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعدة، الكويت، دار الأرقم، 1983، ص69-124.

4 - ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق حمد رشاد سالم، الرياض، 1983، ج2، ص198-311، نشر سالم للاستقامة في القاهرة سنة1997، توصي ثلاث نقاط بأن المؤلف لم يكن في الأصل عملاً مستقلاً.

أ- لم يدرجه ابن عبدالهادي/ت 744هـ-1343م/ولا ابن القيم/ت 751 هـ-1350م/بين مؤلفات ابن تيمية[1]، ولا غيرهما من كتاب سيرته الذين راجعت ما كتبوا إلا أن هذا الدليل لا يسمح بالجزم بذلك: إذ يعلن ابن القيم أنه لا يستطيع أن يدّعي معرفة كل مؤلفات أستاذه ويشكو ابن عبدالهادي أن استقصاءها كان أمراً مشكلاً حتى في حياة ابن تيمية.

ب- ليس للكتاب عنوان في مخطوط المنجد، والجملة التي بأعلى صفحة منه من كلام... ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرد وصف كتبه الناسخ أكثر من ذلك، في طبعة للكتاب تعتمد على النسخة التي نشرها الفقهي، قدم ضمنياً كنص مقتطف من نص أكبر، إذ أشير إليه بعبارة « فصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ج- بداية الكتاب في طبعة المنجد غير عادية: نجد أدعية افتتاحية لكن لا نجد عبارة « أما بعد»، مع ذلك حتى أن لم يكن الكتاب نصلاً مستقلاً في الأصل لا يبدو جزءاً أصلياً من كتاب الحسبة، الجزء الأول من هذا المؤلف تام في ذاته: إذ ينتهي بالأدعية التي تُختتم بها الكتب عادة لا أجزاء كتاب الحسبة، هكذا باستبعاد الاحتمالين يبدو الأرجح أن الكتاب في الأصل جزء من الاستقامة، على الرغم من ضعف الربط بين أجزاء هذا المؤلف، تؤيد هذا نسخة مبكرة من الاستقامة بالصورة التي وصلتنا: يحمل المخطوط الوحيد المعروف تاريخ/717هـ-1317م/، ووقفية بتاريخ/755 هـ-1354م/، لكن يوجد تعقيد أخير: في كل نشرات النص الذي نشره المنجد ثغرة، إذ لا تتضمن المادة التي تمتد في نص المنجد بين15، السطر12 وص17، السطر5، لا توجد هذه المادة في نص الحسبة، 73 السطر14 والاستقامة، ج2، ص209، السطر2 (لكن في

---

1 - انظر ابن عبدالهادي: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ص26-67، وابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية.

الحالة الأخيرة ملأ الناشر الفراغ بالمادة الموجودة في طبعة للأمر تعتمد على نص المنجد[1]، وواضح أيضاً من مقدمة المنجد أن المادة لا توجد كذلك في طبعة الفقي، وهي بطبيعة الحال غائبة أيضاً من ترجمة المقطع من الحسبة التي قدمها :

Henri laoust: Essai sur les doctrines et politiques de taqi Adin Ahmad ibn Taimiya,recherché d'arche".

يتضح من السياق أن الأمر يتعلق بثغرة في تلك النصوص «لا بزيادة في نص المنجد»، إذ ليس لعبارة ولهذا قيل التي يُستأنف بها النص معنى فيها بينما هي منطقية تماماً في نص المنجد، وهذا يعني أن نص المنجد حفظ مادة كانت قد فُقدت في مخطوط/717 هـ-1317م/، أكثر من ذلك تقع تلك الثغرة وسط ورقة من مخطوط الاستقامة، لذا فليس مصدر الأشكال ضياع ورقة من هذا المخطوط ولابد أنه سابق لتاريخ نسخه ويبدو موجهاً إلى المسلمين كافة، من الحنابلة وغيرهم[2]، لم يناقش آراء العلماء السابقين[3]، وأسلوبه بين الوعظ

---

1 - انظر الاستقامة، ص210، الهامش1، وبالنسبة إلى الرموز198 الهامش4.

2- كان ابن تيمية متمسكاً بمبدأ التعايش بين المذاهب الأربعة، انظر مثلاً:

Wilferd Madelung: The Spread of Maturdism and the Turks in act as do IV congress de Estudes A robes e Islamic bibles, p 150-166.

ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص31-36، بل ألف كتيباً عن فضائل الأئمة الأربعة بما في ذلك أبو حنيفة.

3-ذكر في موضع المعتمد لأبي يعلى لكن أورد منه فقط حديث الخصال الثلاث، انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش59، الذي أورده بعد ذلك برواية مختلفة، انظر ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص30، السطر11، محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: كتاب المعتمد في أصول الدين حققه وقدم له وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، 1947، ص196 الفقرة 354، من الجائز طبعاً أن تيمية استخدم نص الكتاب غير المختصر.

والمحاضرة، وتعيبه نزعة واضحة إلى الاستطراد[1]، لذلك لا يتصف عرضه بمثل الاتساق الذي يسم تحليل أبي يعلى، من جهة أخرى، يفتقر الكتيب إلى التفاصيل التي تعطي فتاوي ابن حنبل ثراءها وواقعيتها المميزين[2]، فباستثناء اشارة عابرة إلى زيارة القبور[3]، نكاد لا نجد في إشارة إلى واقع الحياة في عصره[4].

1-كتب مقطعاً طويلاً في ذم البخل انظر: ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص50-52.

2- ذكر أنه رخّص من أصوات الشهرة في الفرح في ما وردت به السنة من الضرب بالدف في العرس والأفراح للنساء والصبيان، مقيداً الرخصة بنحو غير معتاد، وذلك يضعه بين الحنابلة المعتدلين حول مسألة الدف، لابن تيمية فتاوي تتصل بالأمر بالمعروف، تتعلق أحداها بسؤال طُرح عليه عن الغيبة ليعلم من يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ماذا يفعلون، انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد، 30 ج، الرياض، مطابع الرياض،/ 1381-1383هـ 1961-1963 م/، ص 222، السطر 7، تتعلق أخرى برجل يخرج لنزهة الخاطر فيلقى منكرات لا يقدر على تغييرها، ويزيد الوضع سوءاً انه اخذ معه زوجته. لكن تلك الفتاوى قليلة ومتناثرة بخلاف اجوبة أحمد بن حنبل.

3- ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 16، السطر 15، ذلك منكر كثيراً ما أظهر عليه النكير.

4- تعداده للمنكرات التي تستدعي النهي اقرب إلى جرد لشريعة وعقيدة الإسلام منه إلى بيان المنكرات التي يلقاها المؤمن في واقعه اليومي، يقدم قوائم شبيهة في مؤلفات أخرى. انظر أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ص 66، السطر 16، وعقيدة أهل السنة والفرق الناجية، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، القاهرة، مطبعة انصار السنة المحمدية،/1358هـ - 1939م/، ص 60، السطر 2، الظاهر ان المؤلف الاخير هو العدوية، أو لرسالة إلى آل الشيخ

يمكن أن نستمد من النص على الأقل الخطوط العريضة لنظرية تقليدية في النهي عن المنكر، وإن لم يكن هذا ما يعطيها أهمية في عين الباحث، وكما نتوقع يؤكد ابن تيمية أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو الذي أنزل الله به كتبه وأرسى لبه رسله وهو من الدين[1]، ويرتبط بالجهاد[2].

ومثله لا ينبغي على أحد بعينه، بل يجب على الجميع حتى يقوم له أحد فيسقط عن الآخرين[3]، بعبارة أخرى هو فرض على الكفاية[4]، وفي الوقت نفسه، كل بشر على وجه الأرض فلابد له من أمر ونهي، ولابد أن يؤمر وينهي[5] يغير المنكر بالأساليب الثلاثة التي نص عليها الحديث، تارة بالقلب وتارة باللسان

عدي بن مسافر/ت 557هـ-1161م/التي يذكرها كتاب سيرته، انظر ابن عبد الهادي: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ص 50 السطر 8، وابن قيم الجوزية: أسماء مؤلفات ابن تيمية، ص 30، العدد 6.

1 - ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 9، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي أنزل الله به كتبه وأرسل رسله، قارن مع: ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص 12.

2 - ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 12، 15، في المقطع الأول قابل بين المسلمين وبني اسرائيل: فهؤلاء عامة جهادهم كان لدفع عدوهم من أرضهم لا دعوة الناس إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإتمام الفريضة الجهاد.

3 - المرجع السابق، ص 15، السطر 5.

4 - المرجع السابق، ص 14-15، انظر أيضاً: ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص 12-18، ومجموعة الرسائل والمسائل، خرج احاديثه وعلق حواشيه محمد رشيد رضا، القاهرة،/ 1341-1349هـ 1922-1930 م/، ج1، ص 154، السطر 11، تلك مسألة أغفل أبو يعلى والجيلي مناقشتها، انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش 22.

5 - ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 65، السطر 18.

وتارة باليد[1]، ولابد فيه من الرفق، وهي خلة لم يعرف بها ابن تيمية نفسه في وعظه[2]، ويشترط في من يتطوع للأمر والنهي علم كاف، ليميز المعروف من المنكر[3]، كما يجب أن تكون المصلحة الحاصلة منه راجحة على المفسدة التي قد اقترن به[4]، لذلك فالخروج على الإمام باسم النهي عن المنكر دعوى باطلة[5]، ومع ذلك، لابد أن يكون القائم به حليماً صبوراً على الأذى[6]، ويشترط فيه كذلك القدرة على تغيير المنكر[7].

---

1 - المرجع السابق، ص 18، السطر 2، استشهد بالحديث في محل سابق، حول هذا الحديث انظر اعلاه الفصل الثالث.

2- مستشهداً بالذهبي، انظر:

D. P. Little, 'Did Ibn Taymiyya have a screw loose?', Studia Islamica, 1975,p109.

3- ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 28.

4- المرجع السابق، ص 17.

5- المرجع السابق، ص 20، يقابل ذلك برأي المعتزلة الذين يجعلون قتال الائمة «الجوزة » جزءاً من فريضة النهي عن المنكر، ومن ثمة أحد أصولهم الخمسة، انظر أدناه الفصل التاسع، الهوامش 204،224و226، كذلك يخرج أحمد بن حمدان منها بالإنكار على الإمام بغير اللسان، انظر: نهاية المبتدئين، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، ورقة 22ب، السطر 3.

6- ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 29، السطر 6، ومجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 28، ص 180، وأبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعبة، اشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ج3، القاهرة: مطبعة المنار،/1348-1349هـ 1929-1930م/ج1، ص 176، السطر16.

7- ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 23، السطر5، الحسبة في الإسلام، ص12، السطر 14، مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 28، ص 217،219،

إن هذه المعاني كلها مألوفة، لكنها تترك اسئلة عدة بلا جواب مثلاً، ما هو دور النساء في النهي عن المنكر[1]؟ من جهة أخرى، لم أجد في أي موضع آخر من مؤلفات ابن تيمية مناقشة لقضية النهي، على قدر الإحاطة بشتى جوانبها[2].

والعبودية، دمشق: المكتب الإسلامي،1962، ص 16، السطر 14، لكن قابل للاستشهاد في: الشيخ محمد بن عبد الوهاب: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، فتاوي ورسائل العلماء نجد، القاهرة: مطبعة المنار، 1928/، ج4، ص414، السطر 13.

1- اشتهرت معاصرة ابن تيمية أم زينب/ت 714هـ-1315م/بمواظبتها على الفريضة فكانت تفعل ما لا يستطيع رجال فعله، انظر ادناه الفصل السابع عشر، الهامش 135، نعرف على الأقل ان ابن تيمية كان يقدّرها ويقدّر علمها، انظر أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، ج 14، القاهرة: مطبعة السعادة،/ 1351-1358هـ 1932-1939م/، ج14، ص 72 السطر 19، استشهد به:

Henri Laoust: Le hanbalisme sous les Mamlouks bahrides, Revue des études islamiques,vol28,1960, p61.

2- يشير اليه بالتحقيق هنا وهناك، مثلا يذكرها في بند وجيز بإحدى العقائد التي كتبها ابن تيمية، انظر: " العقيدة الواسطية " لابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة: المطبعة الشرفية،/1322هـ - 1904م/، ج 4، ص 410، السطر 13، اعاد نشرها وترجمها:

Henri Laoust: La Profession de foi d'Ibn Taymiyya, paris,1980, p265.

في موضع يعرّف المعروف والمنكر بأنه ما تقبله الفطرة أو ترفضه، انظر ابن تيمية: نقض المنطق، حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الضبع، صححه محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1951، ص 29، السطر 13، في آخر يعرفهما بما يرضي الله أو يغضبه، انظر ابن تيمية الحراني: اقتضاء

إن في معالجته العجلة للفريضة نقطتين لافتتين، الأولى، وهي أنه يبدي نزعة إلى النفعية أقوى «أو على الأقل أوضح» من العلماء الحنابلة السابقتين، مثلاً، يذكر القاعدة العامة التي تقضي في حالة اقتران المصالح والمفاسد في الأمر والنهي بأن ينظر إلى الأرجح[1]، ثم يناقش حالة تتضمن مصلحة ومفسدة ويكون الخيار بين أخذهما معاً أو تركهما معاً[2]، ويطبق عليها القاعدة نفسها، أننا نجد شواهد عدة على هذا الحساب النفعي الذي تميز به فكر ابن تيمية[3]، فهو يعلن، في مؤلفه المهم،

الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق حامد الفقي، القاهرة،1950، ص 19، السطر 18، يشدد على استحالة الفصل بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تشهد فتاواه بإقراره مطالب حرمة الحياة الخاصة. انظر: ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج28، ص 205، 217، يناقش كذلك الهجرة كأسلوب للإنكار، له ملاحظتان حول الانكار على أهل الذمة، انظر: ابن مفلح القاقوني: الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج1، ص211و297، ويفند الرأي الساذج الذي لا يجيز الإنكار في مسائل الخلاف، انظر ابن تيمية: بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق المطيري، دمنهور، 1996، ص210-211، انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش 151.

1-ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 20.

2- المرجع السابق، ص 21، السطر 10.

3- يجد القارئ عرضاً عاماً لنظرية المصلحة عند لاوست، ص245-250، بحسب فهمي للقضايا المطروحة، موقفه من هذا المفهوم أقل حصراً بكثير من موقف ابن قدامة، انظر ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، المطبعة السلفية،/1378هـ -1958م/ص 87، السطر 6، و"قاعدة في المعجزات والكرامات"، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، ج5، ص22، السطر 15، ترجمها:
Henri Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad ibn Taimiya, p246.

السياسة، أن الحالات التي تتضمن مصالح ومفاسد تستدعي الموازنة بينها وتحصيل المصلحة الأكبر مع التضحية بالأدنى، ودفع المفسدة الأكبر مع قبول الأدنى[1].

كذلك في كتابه الحسبة يؤكد أن الواجب يقتصر على اختيار الأفضل بين البدائل المتاحة، وذلك يعني عادة في الواقع المعيش اختيار الأكبر بين مصلحتين أو الأصغر بين مفسدتين[2]، ولا يعني ذلك سيادة المصلحة المطلقة، وتبدو نظريته، بهذا الصدد، أقل انفلاتاً من مذهب معاصره، الحنبلي مثله، نجم الدين الطوفي/ت 716هـ-1316م/[3]، لكن لغة التكاليف والمزايا، بما تتضمن من تخل عن أي مطلق أخلاقي، سمة بارزة تتخلل نسيج أفكاره.

1- ابن تيمية: السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص 143 السطر 12.

2-ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص 14.

3- انطق اسمه الطوفي (بخلاف كير الذي يكتبه الطوفي) بالاعتماد على ضبط ابن حجر العسقلاني، انظر شهاب الدين أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني**: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،/1348-1350هـ 1929-1931م/، ج 2، ص 154، السطر 6. حلل كير نظرية الطوفي في المصلحة، انظر:
Herr, Malcolm H. Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, (Berkeley: University of California. Press, 1966), P97.
يقدم الطوفي المصلحة حتى على النص، أما ابن تيمية فلا، انظر: ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 21، السطر 7، بعد كتاب كير نشر كتاب آخر للطوفي فيه مزيد من النقاش حول المصلحة، ولا يعبر فيه عن تلك النظرية الجذرية في المصلحة، انظر سليمان بن عبد القوي الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، بيروت، مؤسسة الرسالة،/1987 – 1989/، ج3، ص 204-217، في شرح حديث المنازل الثلاث ضمن الأربعين النووية انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش 7، يطبق الطوفي رؤية

وقد أثر ذلك المنحى في نظريته في النهي عن المنكر، كما تبين قصة تروى عن زيارة قام بها إلى معسكر المغول أيام غزوهم لبلاد الشام كان التتار يشربون الخمر كعادتهم، ولما أراد من كان معه أن ينكر عليهم، نهاه بحجة أن في كفهم عن الشرب مضرة أكبر للمسلمين[1].

النقطة الثانية الجديرة بالملاحظة في مناقشة ابن تيمية لمسألة النهي عن المنكر هي أنه يراه، على ما يبدو، فريضة يقوم بها بخاصة «لكن لا حصراً» أولو الأمر المذكورون في القرآن[2]، وفي فقرة، يؤكد أن النهي واجب على أولي الأمر الذين هم، وفق تفسيره، علماء كل طائفة وأمراؤها وشيوخها[3].

نفعية، موازنة المصلحة والمفسدة، على شرط الضرر، شرح الأربعين حديثاً النووية، مخطوط برنستون، يهودا 3004، انظر:

Rudolf Mach Catalogue of Arabic Manuscripts, Yahuda Section, the Garret Collection Princeton University Library ,Near Eastern Studies, Princeton, NJ Princeton University Press, 1977,P64.

وعلى مسألة وجوب اذن السلطان للنهي عن المنكر، ورقة 101 اس 5.

1- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، 1973، ج 3، ص 9، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد، ج3،ص127 السطر 20، وابن تيمية: الاستقامة، ج2، ص 165، السطر 11.

2-/ق 4: 59/استشهد بها ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 68.

3- يستخدم ابن تيمية أيضاً هذه الكلمة في سياق شبيه في الكتاب نفسه، المرجع السابق، ص68، السطر 10، وفي مقطع شبيه من: ابن تيمية: عقيدة أهل السنة والفرق الناجية، ص59، لكنه لا يستخدمها في اشاراته إلى السلطات الوسيطة.

POUVOIRS DER ISLAMISCHEN GESETZE UND GLAUBEN DIE LEHRER.

/مشايخ شريعة وعقيدة الإسلام/انظر:

يقومون به على عامتهم[1] ويعود في فقرة لاحقة إلى الموضوع متوسعاً في تعريفه الأصلي، فأولو الأمر هنا صنفان: العلماء والأمراء، ويشملون أولي الأمر والشيوخ وأهل الديوان وكل متبوع[2]، ويجب على كل منهم الأمر بما أمر الله به والنهي عما ينهى عنه، وعلى كل مؤمن طاعتهم – فهي من طاعة الله – إلا في معصية الله[3]، إن لهذا التأكيد على دور السلطة القائمة في النهي عن المنكر شواهد في مقاطع أخرى من مؤلفات ابن تيمية، ولا غرو، فهو يعتبر أن مهمة السلطة الأصلية القيام بتلك الفريضة[4]، ويبرر، ببساطة قد تفاجئنا، ربط النهي عن المنكر بأولي الأمر، لا سيما الدولة: ذلك أن التأثير يتأكد في التحقيق وبصفة

Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft des Morgenlandes, VOLS 2, Zurich, Artemis ,1981, VOL2,P123.

لكن هذا يحيلها ببساطة إلى مرادف علماء، بينما لا تبدو: اذ يذكر في المقطع الأول من الأمر العلماء والمشايخ معاً. انظر: ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 15، السطر 13.

1-ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 15، السطر 13.

2- المرجع السابق، ص 68، السطر 4، يقابل كذلك اهل اليد والقدرة مع أهل العلم والكلام.

3- المرجع السابق، ص 68، السطر 12.

4- ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص 13، السطر 5، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 65، السطر9، يرى كذلك ان إظهار الصبر والحلم في النهي عن المنكر أوجب على ذوي السلطان منه على رعاياهم، انظر ابن تيمية الحراني: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،ج28، ص180،السطر 10.

اساسية في القدرة على التغيير التي يملك النصيب الأوفر منها من بأيديهم مقاليد الحكم[1].

ثانياً – **نظرية ابن تيمية السياسية:**

ما العلاقة بين نفعية ابن تيمية، وتأكيده دور السلطان في الاضطلاع بمهمة الأمر والنهي ؟، إن الرجوع إلى الوجه النفعي في نظريته السياسية، هو أفضل ما نبدأ به، فقوام الأخلاقية السياسية عند ابن تيمية عمل اصلح ما يستطيع الإنسان، فمن كان في موقع السلطة وفعل ذلك بصدق، فقد قضى ما عليه، ولا يُسأل عما يستطيع فعله[2]، مثلاً، اذا أراد السلطان تقليد خطة، يقتضي هذا المبدأ اختيار أصلح الموجود، فإن عيّن، في غياب الشخص المناسب تماماً لتوليها، أفضل من يجد لها، صار في هذا الموضع من أئمة العدل والمقسطين عند الله، وإن اختل بعض الأمور بسبب غيره[3]، وباختصار للسلطان مهمة يجب عليه القيام بها، ولا يؤاخذ بما يعجز عنه أن قام بالمهمة بقدر الوسع والطاقة، بل، إن كل

1- ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص 12، السطر 14، والسياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص 139، السطر3.

2- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص143، السطر 12 والحسبة في الإسلام، ص 16، السطر 4، في التعبير عن آراء من هذا النوع استشهد ابن تيمية أكثر من مرة بالآية ﴿واتقوا الله ما استطعتم﴾ **التغابن/16**.

3- انظر كذلك المناقشة اللاحقة للأهمية النسبية للأمانة والكفاءة اذا لم تتوافر في نفس الرجل كما يحدث غالباً، يخبرنا أن أبا بكر، احتفظ بخالد بن الوليد كقائد للجيش على الرغم من نقائصه على مستوى التعامل مع الناس لرجحان المصلحة على المفسدة.

الولايات «مناصب السلطة» هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية[1] بما في ذلك وظائف الكتاب والشادين والسعاة على الخراج والصدقات، ومدوني الحسابات في الدواوين السلطانية من الخطط الشرعية[2]، وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية: هؤلاء يأخذون ما لا يحل لهم، وأولئك يمنعون ما يجب[3].

ما اختفى في هذه النفعية المتسرعة هو التحفظ الحنبلي التقليدي على ممارسة السلطة السياسية، في زمان أحمد بن حنبل، سئل يوما عالم يدعى أبا محمد عبد الله، هل يدخل أحد في عمل السلطان ويسلم من الدماء، فكان جوابه، الذي اقره ابن حنبل، لا[4]، لا يبرز في فكر ابن تيمية السياسي تحفظ مماثل – إن السلطة بطبيعتها فاسدة مفسدة، ولم يعبر بوضوح، في أي موضع من كتاباته، فيما أعلم، عن نفور عميق كالذي كان يكنه لها ابن حنبل[5]، لكن

1- ابن تيمة: الحسبة في الإسلام، ص 16، السطر 3، والسياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص 139، السطر18. لا يقيم هذا الرأي وزناً لنظرية الإمامة السنية التقليدية التي لم يكن لها محل في واقع عصر ابن تيمية انظر:

Henri Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad ibn Taimiya, P282 and 293.

2-ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ص 27، السطر 20.

3- ابن تيمية: السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص 38، السطر 5 ومجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج28، ص 180، السطر 13.

4- أبو يعلى الفراء: طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ج 2، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1952، ج1، ص 132 السطر 23.

5- توحي بطريقة ربما توخاها في التعامل مع فتاوى ابن حنبل ملاحظة أبداها حولها في سياق آخر: يتعلق كثير منها ضمنا بالظروف الخاصة للسائلين، ولا يمكن بالتالي تطبيق

توجد في أحد مؤلفاته فقرة بليغة الدلالة، يسعى فيها إلى تقييد ونقد هذا النفور من دون تسمية الأشخاص[1] ولقد افترق الناس في التعامل مع السلطان بحسب قوله ثلاث فرق، ينفي الفريق الأول أخلاقية السياسة، فيختار السياسة من دون اخلاق[2]، ويوافقه الثاني في المقدمات، لكنه يختار التقوى ويمتنع من السياسة «ويمنع منها مطلقاً[3]»، ويتخذ الثالث الموقف الصحيح طبعاً، نابذاً موقفيهما المتطرفين برفض مقدماتهما المشتركة[4].

إن الصنف الثاني، المتمسك بالأخلاق، هو الذي يهمنا، ويأخذ تشدده الأخلاقي أسلوبين جد مختلفين[5]، ويمكن أن ندعو الأول أخلاقية الاستحذاء، إذ

أحكامها تماماً إلا على حالات تشبهها تماماً، انظر ابن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج28، ص213.

1- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 51ت، يتمثل السياق في مناقشة اعطيات السلاطين التي غرضها سياسي.

2- المرجع السابق، ص 51، السطر 13، مكان "يَطعم " كما يستفاد من ترجمة لأوست للفقرة، انظر:

Henri Laoust: Le Traité de droit public d'Ibn Taimïya, Beyrouth, 1948, P99.

انظر ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 143، السطر 4.

3-المرجع السابق، ص 51، السطر 11.

4-المرجع السابق، ص 52، السطر 7.

5- لم تحفظ التمييز ترجمة:

Henri Laoust: Le Traité de droit public d'Ibn Taimïya, Beyrouth, 1948, p55f.

ولا العبارة التي عرض بها ناغل نص ابن تيمية في:

يتصف صاحبها، على الرغم من استقامته الصارمة ورفضه التنازل عن القيم، بشيء من الجبن والبخل، فربما وقع نتيجة هذا التخاذل في ترك واجب، يكون تركه أضر من بعض المحرمات، أو في النهي عن واجب يكون النهي عنه من الصد عن سبيل الله[1] أما الأسلوب الثاني فيمكن تسميته أخلاقية النضال، ويرى صاحبه إنكار الجور واجباً ولا يتم إلا بالقتال فيقاتل المسلمين، كما فعلت الخوارج[2]، يوازي هذا التمييز تمييز مماثل في كتيبه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين فريقين من الناس: المقصرين والمعتدين «المفرطين والمفرطين»[3]، فلم تكن مهاجمة الخوارج تكلفه شيئاً، لكنه بإنكار النوع الأول من التدين، ينبذ في الحقيقة، وينجو خطير، موقفاً قريباً من الذي عرف عن مؤسس مذهبه.

ثالثاً — حنابلة دمشق بعد ابن تيمية:

إن تاريخ المذهب الحنبلي في دمشق بعد ابن تيمية طويل، ومتميز من بعض الوجوه، لكنه لا يقدم في المجال الذي يعنينا مادة ذات بال، اذ انقضت فترة الزخم الفكري، وليس بين حنابلة دمشق اللاحقين من يقارب ابن تيمية، ولو شيءاً يسيراً، سواء في المرجعية أم في الأصالة، ويبدو سجل التراجم، في الوقت نفسه،

Nägel. Stoat and Glaubensgemeinschaft im Islam: Gesichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime، vol2، p134.

اذ يغض كلاهما الطرف عن التوازي الذي تحمله الجملتان "ربما،،ربما" انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 55.

1- ابن تيمية: المرجع السابق، ص 51، السطر 13.

2-المرجع السابق، ص 51، السطر 17.

3-حول هذا التمييز بين المقصر والمتعدي و انظر ابن تيمية الحراني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص31، السطر 10.

على الرغم من اتصاله، هزيلاً بالمقارنة بالذي خلفته القرون السابقة[1]، اذ على امتداد هذه الفترة، لابد أن الحنابلة ظلوا أقلية في دمشق[1] ولا يبدو أن علاقاتهم

1- تغطي الفترة أربعة مصادر رئيسة، كلها كتب في طبقات الحنابلة، الأول كتاب الفلسطيني مجير الدين العليمي/ت928هـ-1522م/، القسم الذي يهم تلك الفترة عن السنوات/ 751-902هـ1350-1497/، انظر أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي: المنهج الأحمد في تراجم اصحاب الإمام أحمد، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حقق هذا الجزء وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ج 60، بيروت: دار صادر، 1997، ج 5، ص91-322، الأعداد 1302-1654، والثاني كتاب الدمشقي ابن عبد الهادي/ت909هـ-1503م/انظر يوسف بن الحسن بن عبد الهادي: الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجي 1987، (الذي يغطي تقريباً نفس الفترة)، والثالث كتاب الدمشقي الشافعي كمال الدين الغزي/ت1214هـ-1799م/، انظر كمال الدين أبو الفضل محمد الغزي: النعت الاكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، من سنة 901-1207هـ وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري، تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار اباظة، دمشق، دار الفكر،1982، القسم الذي يهم تلك الفترة هو 52-340، عن السنوات/ 901-1207و1496-1792/نُشرت أغلبية المصادر التي ذكرها وليس بينها أي مصدر مخصص للحنابلة، الرابع: محمد جميل بن عمر البغدادي المعروف بـ **ابن شطي**: مختصر طبقات الحنابلة، دمشق: مطبعة الترقي،/1339هـ - [1920م/، (والقسم الذي يهمنا هو من 145-186هـ، للفترة الممتدة من زمان الغزي إلى أيامه)، هناك أيضاً ابراهيم بن أحمد بن مفلح: المقصد الارشد في ذكر اصحاب الإمام أحمد، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سلمان العثيمين، الرياض، مكتبة الرشد، 1990، تابع – لكني استخدمته أقل من الأربعة الأولى، ليس من بينها ما يحتمل المقارنة من حيث الثراء والنوع مع كتابي ابن أبي يعلى وابن رجب الكلاسيكيين، وغياب تقليد حنبلي أصيل في أدب التراجم طوال قرون 10-12 هـ/16-18م ظاهرة تستحق الملاحظة.

بالدولة تغيرت كثيراً في الفترة المتأخرة في حكم المماليك، على الرغم من أن تلك الفترة شهدت على الأرجح تطورات مهمة في تاريخ المذهب الحنبلي ببلاد الشام خارج دمشق[2].

لكن حدث تطوران، كان لهما أثر في الحنابلة، واقترنا بالحكم العثماني/922-1337 هـ-1516-1918م/، الأول، هو النفوذ العثماني ذاته،

1- تتعلق الإشارة الوحيدة التي وجدتها عن الوضع السكاني بقرية دوما في غوطة دمشق يلاحظ الغزي أنها امتازت بكون جميع سكانها حنابلة، انظر الغزي: المرجع السابق، ص228، السطر 15.

2- يبدو أن هذه الفترة شهدت صعود قضاة حنابلة، لاحظ العليمي الذي يذكر عدداً منهم في مدن سورية في حالات عدة أن القاضي المعني كان أول حنبلي/معروف/وولي تلك الخطة فيها، انظر بشأن بعلبك، العليمي، المرجع السابق، ج5، ص177، السطر13، العدد 1447، بشأن حمص، ص208، السطر 9،العدد 1508، بشأن القدس، ص232، السطر 12، العدد 1544، بشأن الرملة، ص 263 السطر 7، العدد 1593، بشأن الخليل، ص263، السطر 16، العدد 1593، بشأن المدن الثلاث الأخيرة انظر: أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي: الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، قدمه محمد بحر العلوم، ج 2، النجف: المطبعة الحيدرية،1968، 2ج، 261-263، هل يعكس ذلك ازدياد عدد الحنابلة بين السكان أم مزيداً من قبول الحكام لمذهبهم ؟ تمثلت ظاهرة غريبة في هذه الفترة في عالمين حنبليين يحملان افكارا غير واقعية من اعادة الخلافة.
انظر العليمي: المنهج الأحمد في تراجم اصحاب الإمام أحمد، ج5، ص 178، عند العدد 1447،، ص 256، العدد 1585.

الذي لم يكن في صالحهم[1]، إذ صار مركز السلطة ابعد، ولم يتبع السلاطين الجدد المنتمون إلى المذهب الحنفي تجاه المذاهب الأربعة سياسة بمثل التوازن الذي انتهجته الدولة السابقة، لكن لم يكن لذلك وقع شديد، واتيح لبعض الحنابلة كما في الفترة السابقة أن يحظوا برعاية الدولة المركزية أو يحصلوا على منصب حكومي[2]، فيما ظل آخرون حريصين على البعد من السلطان[3] ولئن لم يبق هناك قاض حنبلي في دمشق، استمر في المقابل الاعتراف بالمذهب[4]، أما

---

1 -Ignác Goldziher: zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen, p28.

2- انظر الغزي: النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، من سنة 901-1207 هـ وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الربع عشر الهجري ص 178-327و339، محمد الامين بن فضل الله المحبي الحموي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج 4، القاهرة، المطبعة الوهبية،/1284هـ - 1868م/، ج24، ص158، السطر 20، لذلك يتعين تعديل النتائج التي وصل اليها حول هذه النقطة قليلاً.

3- انظر: الغزي: المرجع السابق، ص 150،297و334، بلغ ذلك بالشيخ عبد القادر التغلبي/ت 1135هـ-1723م/رفض شرب القهوة قدمها قاضي دمشق، وكان يعيش من عمل يديه كمجلد، انظر أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي: سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر، ج4، القاهرة، مطبعة بولاق/ 1291-1301هـ 1874-1883م/ج3، ص 59، السطر 6.

4 -Muhammad Adnan Bakhit: The Ottoman province of Damascus in the sixteenth century Beirut: Librairie du Liban, 1982, p119-122and 134.

استمر هذا النظام حتى/1327هـ-1909م/لما قررت الحكومة المركزية دمج المحاكم الشرعية، انظر الغزي: النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، من سنة 901-

التطور الثاني، فحدث في العقود الأخيرة من الحكم العثماني ووسم بداية الصر الحديث، وفي اطار الإصلاحات التي أجرتها الدولة العثمانية لمواكبة العصر، عززت نفوذها وزادت مؤسساتها في دمشق، فبدأ الحنابلة يستفيدون من الفرص التي فتحها أمامهم هذا التطور في مجال التعليم والوظائف الإدارية[1] وما لبثت هذه العملية أن أنهت عالم الحنابلة الذي عرفناه في ما تقدم لم يكن للنهي عن المنكر دور كبير خلال هذه الحقبة الطويلة، وإن ظل علماء حنابلة يكتبون عنه بين حين وآخر في إطار أشمل، بل وألفّ عنه قلة منهم أجزاء مستقلة، ففي الجيل الذي تلا ابن تيمية خاض فيه تلميذه ابن القيم الجوزية/ت751 هـ-

---

1207هـ وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري، ص 94، السطر 18، والشطي: مختصر طبقات الحنابلة، ص 81، السطر 2.

1- كان حسن الشطي/ت 1274هـ-1858م/مثل آبائه يعيش فقط من عمل يديه في التجارة، وكان ورعه يمنعه من تولي خطة سلطانية، انظر: الشطي: المرجع السابق، ص 158، السطر 20، هو آخر من نسمع عنه بمثل تلك المواقف، شغل ابنه محمد الشطي/ت1307هـ-1890م/وظيفة حكومية، وعبر عن آراء اصلاحية، مشيراً بالأخص إلى فكرة سكة حديدية بين دمشق ومكة، دخل ابنه مراد الشطي/ت1314هـ-1897م/بدوره في سلك الوظيفة الحكومية بعد التخرج من نظام التعليم العثماني الحديث، وكانت الحميه الوطنية احدى شيمه، للاطلاع على مزيد من الأمثلة انظر المرجع السابق، ص 170-179، هنا بدأ الكاتب يتحدث عن "حكومتنا العربية " نُشر كتابه بعد سنة من إخراج القوات الفرنسية لفيصل من دمشق، للاطلاع على عرض مبسط لحياة الأسرة وشجرة نسبها، انظر:

Linda Schatkowski Schilcher: Families in politics: Damascene factions and estates of the 18th and 19th centuries, (Berliner Islamstudien, Bd. 2) ,1985,p177-179.

1350م/في مواضع متفرقة من مؤلفاته، مردداً غالباً أقوال استاذه[1]، بينما ألف ابن عبد الهادي/ت 744 هـ-1343م/كتاباً وجيزاً في النهي عن المنكر، ضاع على ما يبدو[2]، وقد تناوله كذلك ابن رجب/ت795 هـ-1393م/تلميذ ابن القيم، مشددا مثلاً على تحبيذ وعظ فاعلي المنكر سراً[3].

وكتب زين الدين الصالحي/ت 856 هـ-1452م/في القرن التالي، مؤلفاً ضخماً حول النهي عن المنكر، سنتناوله بعد قليل، وبعد ذلك بقرنين، كتب

1- الفقرة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه في السياسة، انظر ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة،1953، ص 237-238، مستمد بصفة حرفية تقريباً من استاذه، انظر ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، ج12، ص10-13، يأخذ كذلك من استاذه نقد الرأي الذي يجيز الإنكار في مسائل الخلاف، انظر ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3،ص388، انظر أعلاه الهامش، يناقش بمزيد من الاسهاب رد تحديد المعروف والمنكر إلى الفطرة/انظر اعلاه الهامش، مفنداً الرأي الذي يحصرهما فيما أمر به الله ونهى عنه، انظر ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق م. ح. ربيع القاهرة: مطبعة السعادة، 1939، ص332، يستخدم كذلك إنكار المنكر كمثال على إبطال الظروف لفرض شرعي: إذا كان القيام به يؤدي إلى مفسدة أكبر/كما هو الشأن في الخروج على السلطان الجائر/فهو لا يجوز، هناك بلا شك إشارات أخرى إلى الأمر بالمعروف في مؤلفاته.

2- ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، ج2، ص 439، السطر 4، وصف كتابه بأنه جزء واحد.

3- أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب: الفرق بين النصيحة والتعبير، حققه وخرج احاديثه وعلق عليه نجم بن عبد الرحمن خلف، القاهرة، ص 39، السطر 5، لا تقدم مناقشته للموضوع في كتابه جامع العلوم والحكم، انظر اعلاه الفصل الثالث، الهامش 7، شيئاً يسترعي الاهتمام حول آراء علماء عصره.

الحنبلي المصري المعروف، مرعي بن يوسف/ت 1033 هـ-1623م/مؤلفاً آخر فيه، لكن لا يبدو أنه حفظ إلى عصرنا[1]، وترك عالم من القرن نفسه، الدمشقي ابن فقيه فصة/ت1071 هـ-1666م/، عرضاً وجيزاً[2].

وفي القرن الثاني، قدم الفلسطيني شمس الدين السفاريني/ت 1188 هـ-1774م/عرضاً مختصراً ضمن عقيدة نظمها شعراً، وتوسع في الشرح الذي وضعه لها، كما كتب فيه بمزيد من الإسهاب في شرح أرجوزة نظمها كاتب سابق[3]، لكنه لم يقدم في هذه الأعمال كلها شيئاً مهماً أخيراً، كتب الدمشقي

1- الغزي: النعت الاكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، من سنة 901-1207 هـ وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري، ص 193، السطر 12 نقلاً عن: محمد الامين بن فضل الله المحبي: خلاصة الاثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج 4، ص360.

2- تقي الدين عبد الباقي بن عبد الباقي بن فقيه فصه: العين والأثر في عقائد أهل الأثر، حققه وعلق عليه عصام رواس قلعجي، راجعه عبد العزيز رباح، دمشق، دار المأمون للتراث، 1987، ص 48-50، له رأي لم يرد عنده غيره: ان الأمر بالمعروف فرض كفاية على الجماعة وفرض عين على الآحاد.

3- بشأن العقيدة، انظر:" الدرة المضية " لـ شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة المرضية، ج 2، مطابع دار الاصفهاني،/1380هـ - 1960م/ج2،426،430، انظر أيضاً: شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني: مختصر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، اختصار حسن الشطي الحنبلي الدمشقي، دمشق، مطبعة الترقي، 1931، ص193-196، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني: وغذاء الألباب لشرح منظومة الآداب، ج 2، القاهرة، مطبعة النجاح،/1324هـ-1906م/انظر:

محمد الشطي/ت1307 هـ-1890م/صفحتين في مناقشة جوانب القضية، لكن من دون مساهمة ذات بال في تطوير النظرية[1]، ولاشك في أنه يمكن اكتشاف مقاطع عدة، تتعلق بالموضوع، في كتابات الحنابلة خلال هذه القرون، لكن بين الكتب الثلاثة المخصصة له، يبدو أن مؤلفي الصالحي هو الوحيد التام، كان زين الدين الصالحي عالما دمشقياً، دمث الخلق، وناجحاً على المستوى الاجتماعي وصوفياً على الطريقة القادرية، وهو جانب من نشاطه، له في ترجمته أهمية كبرى[2]، وألف كتابه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجلدين كبيرين[1]، نشر

Carl Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur 1898-1902 E. Felber, a small publisher in Weimar and later in ,vol1,p459,no 20.

والتحليل المطول الذي يقدمه السفاريني فيه هم إلى حد بعيد فسيفساء من الاستشهادات حول احدها، ويضفي عليها حياة لما يُدرج ضمنها ذكرياته الخاصة: قصة نصراني دخل في الإسلام زوجّ ابنته من نصراني حوالي/1142هـ-1729م/، وإشارة إلى ردود فعله لما اطلع على بعض كتابات الدروز، حول سيرة السفاريني انظر ادناه الهامش 125، تابع يلاحظ ان الصالحي حيثما ذكر عبد القادر الجيلاني/ت561هـ-1166م/في كتابه ذكره بنحو يظهر لديه اتجاهاً صوفياً مماثلاً (شيخ مشايخنا عبد القادر الجيلاني قدس الله روحه) أو عبارة شبيهة، انظر ابن عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي: الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ج 2، الرياض،1997، ص112-183-199-225.

1 - محمد بن حسن الشطي: مقدمة توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية، ص10، السطر 9، هناك بداية فكر حديث لدى هذا الكاتب انظر اعلاه الهامش 107.

2 - حول حياة زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر داود الصالحي، انظر ابن مفلح: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، ج2، ص 84ت، العدد 571، أبو الخير محمد بن عبد

كلاهما مؤخراً[2]، ومع أنه لا يوجل من ابداء رأيه الخاص، فإن مؤلفه مستمد بالدرجة الأولى من كتابات سابقيه، ويعتمد بالأخص على الغزالي الذي يعده بلا

الرحمن السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع،12 ج في 6، القاهرة: مكتبة القدسي/353-355هـ - 1934-1936م/، ج4، ص 62ت، العدد 195، يوسف بن حسن **ابن عبد الهادي**: الصالحي الجوهر المنضد في طبقات متأخري اصحاب أحمد، ص 63، العدد 68، أبو المفاخر عبد القادر بن محمد النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ج2، دمشق: المجمع العلمي 1948-1951، ج2،ص202ت، العدد 616، والعليمي: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ج5،ص240 ت، العدد 1556، كان أبوه صوفياً وكاتباً له اعتبار، انظر:

Carl Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur, p146-149.

1 - حول الجزئين، انظر السخاوي: المرجع السابق،ج4،ص63، السطر 8، وابن عبد الهادي: المرجع السابق، ص 63، السطر 8، وملاحظة الناشر في ذلك الموضع.

2 - نشر الجزء الأول مصطفى عثمان حميدة في بيروت 1996، لفت نظري إلى هذه الطبعة فرنك ستيورت، لا يبدو ان الناشر تفطّن إلى أن ما بيده هو الجزء الأول من الكتاب على الرغم من أن ذلك واضح من مقارنة الأبواب الأربعة التي يتضمنها بالعشرة التي أعلن عنها الصالحي، انظر عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي: الكنز الاكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق مصطفى عثمان صميدة، بيروت، دار الكتب العلمية 1996، ص 33 وما بعدها، على صفحة الغلاف عنوان صميدة الكتاب "الكنز الاكبر من...." متجاهلاً إعلان الصالحي نفسه أنه سمى الكتاب الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المرجع السابق، اعتمد صميدة في تحقيقه للكتاب مخطوطاً بدبلن عينه بنسخة شستر بيتي رقم 3732، انظر، ص7، العدد 9 من مقدمته: وواضح من صورة صفحتي المخطوط الأولى والاخيرة اللتين قدمهما، المرجع السابق،ص9-12، انه استخدم بالأحرى المخطوط رقم 3270 بشأنه انظر:

Arthur J. Arberry: The Chester Beatty Library: manuscripts of the Arabic Collection, Dublin, 1955, p28.

لفت انتباهي إلى هذا المخطوط ماريبل فيبرو قبل ظهور طبعة صميدة، واشكر مكتبة شستربيتي على مدّي بشريط مصور من المخطوط، ظهرت طبعة للكتاب بجزئيه في المملكة العربية السعودية في سنة 1997 بعد طبعة صميدة، وإذا كانت نشرة صميدة سيئة فإن هذه لا تستجيب لأدنى متطلبات التحقيق، وهي مع ذلك النص الذي استشهد بهم ما لم أذكر غيره بحسب مقدمة الناشر الذي لم يُذكر اسمه، اعتمدت هذه المخطوطات (الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ص7، شستر بيتي رقم 327-اقرأ 327، والقاهرة، دار الكتب، أخلاق 921 بالنسبة إلى الجزء الأول، برلين رقم 167، أي مجموعة لندبرغ عدد 167، انظر أدناه، القاهرة، دار الكتب، أخلاق 287 بالنسبة إلى الجزء الثاني، المخطوطات التي اعتمدت عليها في ما يتعلق بي لدراسة الكتاب هي التالية، بالنسبة إلى الجزء الأول استخدمت مخطوط اسطنبول، السليمانية الفاتح 185/1136ورقة، انتسخ في محرم/853هـ-1449م/ورقة 185أس 19، أي في حياة الكاتب، حيثما عرضت مناسبة لأستشهد به اذكره مستخدماً ترقيم الأوراق الأحدث والأصح، أما بالنسبة إلى الجزء الثاني فقد استخدمت مخطوط برلين، لندبرغ 171/167ورقة، وأنا مدين لمكتبة برلين الوطنية بمدي بشريط مصور منه، حول هذا المخطوط الذي يحوي الأبواب الستة الاخيرة من الكتاب، انظر:

W.A hlroardt: Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin، Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, vol5 10F, No 5397.

ذكر "آلو اردت" ان تاريخ النسخة حدد بخط أحد كتب لاحقاً بـ/826هـ-1422م/، لكن لم يذكر انتساخ المخطوط، وما قدم الكاتب "اللاحق " هو في الحقيقة النهاية التي أُغفلت للجملة التي تبدأ:" انتهى التأليف/ورقة 171ب س 10/، التي أعيدت في الكنز ص 15، انظر الجملة التي تقع آخر مخطوط القاهرة وأعيدت في ص 12 وفي ص 881 السطر 10 حيث يجب أن نقرأ/من السنين/عوض من/السبعين/في النص المطبوع/ذاك إذا هو تاريخ تأليف الكتاب، لم يتمعن "بركولمان" إذا في هذا المخطوط، ولم أعلم ذلك إلا لما تفضل آدم صبراً بمدّي بنسخة

مطبوعة منه صورة مصغرة في القاهرة، أخبرني كذلك بوجود نسختين من الكتاب في دار الكتب، هما عين التي ذكرتها الطبعة السعودية، تصوف 921 وأخلاق تيمور 287، حول الأولى انظر الكتب المصرية، فهرست الكتب العربية الموجودة بالدار لغاية عام 1921، الجزء الأول، القاهرة، 1924،349 أ، انظر مخطوط القاهرة الذي أشار إليه بروكلمان، الطبعة الثانية، 2، 124 رقم2، مع أخطاء في اسم المؤلف وتاريخ وفاته، والذي ذكره صميدة من دون تفاصيل في مقدمته (الكنز، 7 عدد 1) كذلك مخطوط القاهرة الذي استخدمه عطا من دون إعطاء تفاصيل في طبعته لكتاب الخلال، ص 72 ت. ص 84، الهامش 1ت، ص 89، الهامش 1، ص 94، الهامش 1، ص 198، الهامش 36، يجب ان اضيف ان كتاب الصالحي كان مصدراً لالتباس في نسبه، يتعلق الأول بكتيب ألفه الفقيه الشافعي أبو بكر ابن قاضي عجلون/ت 928هـ -1522م/حُفظ بالعنوان نفسه الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دمشق الظاهرية، مجموع العدد 3745عام = مجاميع 8، الوثيقة 7، انظر:

Carl Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur, vol2, p119, No2,.

فهرس مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق، ص 40، العدد 7 لكن هذا العنوان الذي يظهر فقط على صفحة الغلاف التي تسبق النص (ورقة 8أ/) لا يتصل بمحتوى الكتيب الذي يدور حول قبر مزعوم لواحد من آل البيت في دمشق، أنا مدين لمكتبة الأسد بإمدادي بنسخة منه، الالتباس الثاني أو هو كذلك في ظني هو استاذ حاجي خليفة/ت1067هـ-1657م/كتاباً عن النهي عن المنكر إلى صوفي معاصر للصالحي هو عبد اللطيف بن عبد الرحمن المقدسي/ت 856هـ-1452م/1449، انظر مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بتعريب الذيول عليه، ج2، استانبول: وكالة المعارف 1941،1943، ص1398، بشأن هذا العالم انظر:

شك صوفياً مثله، إذ يذكره صريحاً، 55 مرة تقريباً في الجزء الأول و17 مرة في الثاني[1]، ويعتمد عليه في بنية الباب النظري الأهم في كتابه[2]، ومع ذلك، يعالج

Carl Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur، vol2, p299،No4.

حيث أخذ تاريخ الوفاة عن طاشكبري بري زاده، انظر أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زاده: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، 1985، ص69، وكذلك شمس الدين محمد بن عبد الرحمن **السخاوي**: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج4، ص 327ت، العدد 901، يبدو هذا خطأ في اسناد أحد جزئي كتاب الصالحي، ربما نسخة من الجزء الثاني كانت في الأصل مخطوط الجزء الأول.

1- أول استشهاد هو المقطع الذي يفتتح به الغزالي مناقشته للأمر بالمعروف، انظر: ابن داود الصالحي: الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 31، السطر 3، انظر (مقدمة تحليل الغزالي)، لا يشمل تعدادي حالات الاقتباس من دون ذكره أو مع ذكر مصادر وسيطة.

2- ذلك هو الفصل الثاني من كتاب الصالحي، المرجع السابق، 183-273، حول الجزء المطابق من تحليل الغزالي انظر ادناه الفصل السادس عشر، من اللافت أن الصالحي لا يبدي أي تحفظات على آراء الغزالي الراديكالية، من ذلك بالأخص ايراد درجة الإنكار الثامنة عند الغزالي (أعوان يشهرون السلاح) ولا يبدو أن في ذلك ما يصدمه، المرجع السابق، ص 270، السطر 12، انظر أدناه الفصل السادس عشر، في الجزء 2 يستمد من الغزالي مسح المنكرات المعتادة مع تحسينه وتوسيعه، المرجع السابق، ص.72 – 758، انظر أدناه الفصل السادس عشر.

بإسهاب فكرة قلما رأيتها في كتابات غيره، تعكس توجهه الصوفي، ففي عرض درجات الغزالي العثماني، يضيف أخرى: هي الإنكار بالحال[1].

يسهل فهم قصده من خلال الأمثلة التي يقدمها أثر ذلك إلى شيوخ من المتصوفة، منهم عبد القادر الجيلي، بوسعهم تغيير المنكر بفضل قوى روحيه خارقة، كان يحولوا الخمر عسلاً أو خلاً أو ماء[2]، فهذا هو أحد الأمثلة القليلة على طريقة صوفيه في تناول قضية النهي عن المنكر، وفيما عدا ذلك لا يقدم الصالحي اشياء جديدة إلا جزئيات متناثرة[3]، وأحد مساهماته اللافتة تضعيف القول الذي يوزع أساليب التغيير بين فئات المجتمع الثلاث: الأمراء والعلماء والعامة[4].

1- ابن داود الصالحي: الكنز الاكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 236، السطر 24،حول هذه الفكرة انظر ادناه الفصل السادس عشر، الهوامش 262-268، حول درجات الغزالي الثماني انظر أدناه الفصل السادس عشر (درجات الانكار).

2- المرجع السابق، ص 237-240.

3- مثلا يدرج في الإنكار بالقلب اظهار الانكار " بأن يعبس الانسان عند رؤية المنكر ويكره ذلك بقلبه كراهة شديدة، المرجع السابق، ص 76، السطر 16، وتحدث عن مخالفة طائفة من الحشوية في وجوب الأمر بالمعروف، انظر ادناه الفصل التاسع، الهامشان 40 و63، مع القول إنهم فرقة من الرافضة، المرجع السابق، ص 121، السطر 9، أدناه الفصل التاسع، لهامش 63، واذا أولّت تلك الأقوال بهذا النحو، فلا حرج فيها على الحنابلة.

4- بعدما استشهد بالقول من دون ذكر مصدره (قال بعض العلماء) لاحظ أنه "قول ضعيف " المرجع السابق، ص 269، السطر 23، وتبني هو نفسه صيغة مخففة من الفكرة نفسها، المرجع

لقد أشار كُتّاب التراجم في الأثناء، هنا وهناك، إلى علماء دأبوا على النهي عن المنكر، منهم الصالحي بالذات[1]، لكن تلك الإشارات تخلو غالبا من الحماسة،

السابق، ص 75، السطر 23، لكن لاحظ الاستدراك اللاحق المرجع السابق ص 76، السطر 16، حول القول انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش 166.

1- بالنسبة إلى:

أ- الصالحي، انظر السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج4، ص63، السطر 5، الحالات الأخرى التي وجدتها.

ب- جمال الدين المقدسي/ت754هـ-1353م/، ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج4،ص 464 السطر 3،العدد 1268، ابن مفلح: المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد ج3، ص 141، السطر 7، العدد 1270، العليمي: المنهج الأحمد في تراجم اصحاب الإمام أحمد،ج5، ص100، السطر 1، العدد 1308.

ج- شهاب الدين الزرعي/ت 762هـ-1360م/، وهو من تلاميذ ابن تيمية، ابن مفلح: المقصد، ج1، ص 198، السطر 12، العدد 176، والعليمي: المنهج، ج5، ص 117، السطر 4، العدد 1338، مع التأكيد على صراحته مع الحكام/يعقوب الكردي البعلبكي/ت 813هـ-1141م/ابن عبد الهادي: الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، ص 183، السطر 3، العدد 209.

د- عم اللؤلؤي/ت 873هـ-1468م/وهو من أكبر المعجبين بابن تيمية، المرجع السابق، ص106، السطر 3، العدد 117، إلى هؤلاء يمكن أن نضيف.

ل- ابن الحبال/ت 833هـ-1429م/الذي لم يقبل خطة قاضي دمشق إلا على شروط، أحدها انه ينكر المنكر أياً كان فاعله، النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، ج 2، ص 54 السطر 1، يخبرنا العليمي انه كان صارماً مع الترك وقبيلهم في المنهج، ج5، ص212، السطر 5، العدد 1516، لم ألاحظ في كتب العليمي وابن عبد الهادي والغزي والشطي دمشقيين يأمرون بالمعروف غير هؤلاء.

وهـي أقـل مـن اخبـار الماضـي المماثلـة، ولا يبـدو أن هنـاك كثيراً يمكـن تعلمـه مـن حنابلة الهلال الخصيب، بغية دراسة النهي عن المنكر[1].

1- أحد المشاهد الحنبلية في الهلال الخصيب غير المعروفة جيداً والتي تثير الاهتمام حنبلية أرياف شمال فلسطين، يستخدم العليمي عبارة " ارض فلسطين "، انظر: العليمي: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، ج5، ص 269، السطر 8، العدد 1593، هناك شهادات واضحة عن وجود علماء حنابلة يعيشون في القرى القريبة من نابلس (لا يتحدرون منها فقط) في القرن 12/6 انظر:

Joseph Drory: Nablus region in the Eleventh and twelfth centuries Asian and African studies, vol 22, 1988, p95-97.

Daniella Talmon Heller published: The Shaykh and the Community, Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun vol79,1994.

وكذلك في القرنين 12-13هـ/18-19م، انظر الغزي: النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، من سنة 901-1207 هـ وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري، ص 295-302 والشطي: مختصر طبقات الحنابلة، ص 171-178، ذكر الغزي عالمين حنبليين فلسطينيين كانا يواظبان على الأمر بالمعروف: عبد الحق اللبدي/ت 1176هـ-1762م/، الغزي، النعت الاكمل...، ص 296، السطر 1، وشمس الدين السفاريني/ت1188هـ-1774م/انظر المرادي: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج4، ص 32، السطر 6، وقد وصف هذان المصدران نشاط الاخير بنحو يزخر بالحياة.

خلاصة الفصل

كان تاريخ المذهب الحنبلي بالأساس قصة مدينتين، حتى صعود الحركة الوهابية في نجد، لكن هناك، كما رأينا، اختلافاً ملحوظاً في ظروف المذهب فيهما. ففي بغداد صار الحنابلة يشكلون نسبة عالية من السكان، وبالقوة إذا كان فاعلاً سياسياً له اعتباره، إذ يمكن حشدهم لمساندة السلطة أو مناهضتها، يبرز هذان البديلان، المواجهة والتعاون، بنحو مثير في أسلوبي واعظين حنبليين قويي الشخصية، وهناك من جهة غوغائية البربهاري وإثارته للشغب، ومن جهة أخرى نزعة ابن الجوزي إلى التمثيل والتفخيم وحتى التملق، يشكل هذان القطبان، والتحول من الأول إلى الثاني طوراً في تاريخ المذهب الحنبلي، لا تتماشى صبغته مع الإرث الأصلي للمذهب.

أما في دمشق، فكان الحنابلة مجرد أقلية، وما كان يمكن بحال أن يكسبهم تميزهم العلمي النسبي ثقلاً سياسياً كقطاع من السكان، لكنهم عاشوا في وسط سياسي متسامح أكثر فأكثر، وأملت متطلبات الجهاد ضد الغزاة الكفرة حداً أدنى من التعاون مع السلطة، لذلك لم ينجم عن وضعهم باعتبارهم أقلية، الرجوع إلى سياسة ابن حنبل التي تتجنب مخالطة الحكام ومواجهتهم في أن واحد وكما في بغداد، لكن بدرجة أدنى، صارت الفرقة بالتدريج تحظى بعلاقة ودية مع الدولة. هكذا تطور الفكر الحنبلي في كلتا المدينتين في وسط مختلف عن الذي نشأ فيه بالأصل.

كان هناك تجاذب في كلتا المدينتين بين إرث مذهب ابن حنبل وظروف الفرقة الفعلية، دعا إلى قدر من الاهتمام على مستوى التنظير – أن لم نقل الحل، ومع ذلك، لا يقدم نقاشات حنابلة بغداد حول النهي عن المنكر، سوى تعابير يعوزها الاتساق والاتصال عن ذلك التوتر، وبالعكس نجح ابن تيمية في دمشق، في

صياغة أسلوب في الفكر السياسي يحمل تجديداً جذرياً في انعكاساته على النهي عن المنكر كما في توجهه العام، إذ لم يتواصل ذلك الأسلوب عند حنابلة دمشق فلم يتبعوا المنهج نفسه من الصلابة والاستقلالية في التعامل مع السلطة، لكن منهجيته وافق بعد خمسة قرون وبنحو لم يكن في الحسبان الحياة السياسية في المنطقة الوسطى من شبه جزيرة العرب.

تقدير وتقويم آفاق ونتائج الفصل السابق

ما من وظيفة: function– مهما كان مبلغ تأثيرها ونتائجها ومستواها إلا وتحتاج إلى عضو: organ كما يجدي ويفعل قطافها وثمارها وعملها، والسلفية في الفكر الإسلامي كنزوع عام للماضي في الإسلام وتمجيد لعطائه ثم إحيائه لا تخرج عن هذا الناموس الأعظم، إنما وجدنا هذا الامتثال جلياً مبلوراً عند مترفة الحنبلية، وهو الأمر الذي حدانا إلى رمي مرساتنا في حوض الحنبلية، ومن ثم التركيز على هذه الحركة الفكرية في تاريخ الفكر الإسلامي، وتخصيصها في صفحات عديدة طوال، لطالما وجدنا بالنسبة لهذا الخصوص في أعلاها ليثمر وفي أسفلها لتغدق وأول ملاحظة يبديها هي أن الحنبلية كان وكدها منصباً على العقل العملي وعلى ما أفرزته الحياة وواقع المجتمع الإسلامي بعيداً عن التحليق على صعيد العقل النظري الخالص المحض والاهتمام بالفرضيات.

والملمح الثاني في الحنبلية «حسب تأسيس أحمد ابن حنبل وموادعته» هو الابتعاد عن السلطان بما في ذلك بالاستعانة به في النهي عن المنكر وبمعنى أوضح عدم التصادم أو التعاون معه، الأمر الذي جعل الخروج على السلطان مستبعداً كلياً، وبالتالي فموادعة الحنابلة الأوائل كانت بارزة وجلية وواضحة.... وكان من أثر ذلك أن تزعزع الحنابلة الأوائل السياسي كنتيجة لتحاشيهم السياسة، إذ رفض ابن حنبل الوضوء بماء أحضر إليه من منزل ابنه عبد الله لأن المذكور كان موظفاً عند الحكومة، وليس بعيدا القول أن ابن حنبل كان يدعو إلى مجتمع مدني بعيداً عن الدولة وهذا يتعارض مع المناخ الاجتماعي في بغداد

وامتلائه وكثافته وحاجته إلى سلطة تمسك وتسوس هذا النمو والتعقيد، جنباً إلى جانب البعد الديني الذي يواكب هذا التطور، ولقد ذكرنا في مقدمة الكتاب أن السلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة، وحيث نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية «الاقتصادية» بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية واضافات جديدة.

لهذا يسود نمط فكري أحادي الطبيعة، قاطع حاسم محدد وملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة لقد انتشرت الحنفية الاجتهادية المرنة في العراق بينما وجدت الحنبلية المحافظة في الوسط الصحراوي موطنها الطبيعي، وسادت المالكية ببيئات المغرب المحافظ، بينما انتشرت الشافعية الوسطية في البيئات الساحلية كديار الشام وسواحل اليمن والحجاز ومصر، ومن أدق وأقوى دلالة اتباع الصعيد المصري للمالكية وتفضيل الوجه البحري بمصر للشافعية والحنفية[1] لقد انبنى التطور الذي شهدته الجزيرة العربية على ضرب من المفارقات، فقد نشأت فيه المذهب الحنبلي، دولة أعطاها ذلك المذهب مبرر وجودها كما صاغه ابن تيمية وليس أحمد بن حنبل، فالعلماء السعوديون التقليديون لم يستشهدوا بآراء ابن حنبل، اذ انتهى التقليد المأثور عن ابن حنبل في شبه الجزيرة العربية كما في بلاد الهلال الخصيب، وقد لا نجد ما يصور ذلك بنحو أشد مضاضة من تحول النهي عن المنكر المبني عنده على نظرة تتجافى في السياسة وتركز على التمرد، إلى وظيفة حكومية تضطلع بها مجموعة من الهيئات برئاسة مدير عام برتبة وزير، ولاشك أن هذا الموقف الأخير يتعارض مع نظرية النظام العام « كنظرية قانونية لا أخلاقية» في الدولة الحديثة،

1- آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج6، ص 391.

فالنظام العام الأخلاقي أي بأفقه الأخلاقي له عدة آفاق قانونية واقتصادية واجتماعية وتسهد تضطلع بحمايته الدولة عن طريق رقابة القضاء لا عن طريق جهة إدارية، كما في السعودية والفرد العادي هو الذي يضطلع بهذه الحماية، وهذا ما يقترب من نظرية ابن حنبل في تجربته ما هو من الأخلاق العامة فالأخلاقية العامة جزء من الأخلاق، لكنها اخلاق خاصة على درجة من النمو، الأمر الذي يؤدي اختراقها إلى خلق اضطراب مادي في المجتمع، وهذا النوع من الأخلاق يوكل السهر على حمايته للقاضي، أما أن توكل حماية الأخلاق بآفاقها الواسعة للدولة عن طريق جهاز إداري، فهذا يؤدي إلى الخلط بين القانون والأخلاق، من جهة كما يؤدي إلى زرع الرعب في المجتمع من جهة أخرى، أفلم يسمع القول: لقد أراد "الفقيه روبسيير" أن يقيم الفضيلة، فأقام الرعب.

نحن نسلم بأن دائرة الأخلاقية في الإسلام أوسع فيها في مجتمع علماني، الأمر الذي اعتبر لبس «الميني جوب» مخلاً بالآداب العامة ولكن يبقى القاضي لا الإداري هو الحامي للآداب العامة ثم أن جعل الإداري حامياً للنظام العام أمر ادخل بنظرية سياسية لا قانونية، وهذا ما وجدناه في السعودية عندما توسعت في بسط نفوذها على الحجاز ويشددها على المستوى الأخلاقي كسمة مميزة لسياسة جديدة.

وهنالك ملاحظة هامة هي أن النظام العام الأخلاقي أي الذي ينشأ عن طريق المجتمع لا الدولة هو أكثر اتساعاً وشمولاً من ذياك النظام العام الذي ينشأ عن طريق النظر القانوني أي الدولة، فقد يتطور المجتمع بأفقه الأخلاقي دون تطور النصوص، وهذا ما حدث في المملكة العربية السعودية بالنسبة لقيادة السيارة من قبل النساء، إذ تطور عميقا المجتمع وبررت الحاجة لقيادة المرأة للسيارة، الأمر الذي أدى إلى اختراق النظام القديم علناً ووقوف الحكومة مكتوفة الأيدي تسليما بهذا التجديد.

وفي رأينا أنه يجب أن يوسد أمر تقدير خرق النظام العام في السعودية للقاضي إضافة إلى فرض الجزاء على مخالفته، أما السلطات الإدارية، أما الأفراد العاديون، فدورهم يقتصر على مجرد الشكوى.

وبخصوص قضايا المنكر التي لا يرقى إلى مستوى اختراق النظام العام، فلا مانع من الرقابة عليها من الجهات الإدارية في حدود النهي والإرشاد والإصلاح والدين فقط، وليس في حدود الجزاء المادي، وإلا كيف نفسر أمر الدخول إلى المنزل دون رخصة من صاحبه، ثم كيف نبرر المناداة بالأسماء في الجوامع لتفقد المصلين وحمل الهراوات والعصي طبعاً للغرض الأخير.

الوقفة مع ابن تيمية

وهذه الوقفة ذات ثلاث تجليات أولاهما موقفه من الفلسفة والمنطق، وثانيهما تكريسه مسألة الجهاد والحض عليه، تكريسا العكس على العلاقة السياسية بين دولة المماليك والدولة الإلخانية في إيران، وسأغتنم وقفتنا مع ابن تيمية في تقويم ونقد وتقدير آراء ابن تيمية.

ابن تيمية وموقفه من عالم الكلام ومن الفلسفة وعلم المنطق

فقد تحدث ابن تيمية طويلا في «علم الكلام» وأنتهى إلى أن ممارسته ليست بدعة والاعتماد عليه في الدفاع عن العقائد الإسلامية ليس محرماً، إذا لم يقصد به الاستدلال بالأدلة الفاسدة أو تبني ما قد يكون من المقولات الباطنة فالاستفادة من اصطلاحات الآخرين شيء لا مانع منه، كلما دعت إليه الحاجة، فهو يقول:

((وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، اذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك

بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة اذا لم يُحتج إليه)).

إلى أن قال: ((فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ -الجوهر والعرض والجسم- وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات قد يكون فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النفي والأثبات)).

فإذا عُرِفَتْ التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووُزنت بالكتاب والسنة بحيث يُثْبِتُ الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة، كان ذلك هو الحق[1].

أقول: وهذا ما اتفق عليه سائر المشتغلين بعلم الكلام قديماً وحديثاً، من أهل السنة والجماعة، فإن أحداً منهم لم يتبنَّ المضامين الباطلة للفلاسفة، والمناطقة اليونانيين، ولكنهم لم يجدوا مناصاً من استعمال اصطلاحاتهم ومقاييسهم اللفظية في عصر انتشرت فيه هذه الاصطلاحات والمقاييس، بل فتن بمضموناتها من فتن من أمثال المعتزلة والجهمية وغيرهم[2].

ونحن نعلم أن الإمام الغزالي أبرز نموذج لمن أتقن معرفة اصطلاحات الفلاسفة ومفاهيمهم الفكرية، فاستعمل مصطلحاتهم في هدفين اثنين: بيان الحق الذي جاء به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وبيان الباطل الذي تغلغل في كثير من افكار

1- الجزء الثالث من مجموع فتاوي ابن تيمية، 206، 207.

2- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص159.

الفلاسفة ومفاهيمهم، فقد دعا إلى معرفة قواعدهم واصطلاحاتهم، حتى يكون المسلمون على بينة من العوار المخبوء خلف بريق تلك لاصطلاحات.

لكن ابن تيمية أنحى باللائمة على الغزالي بسبب خوضه في تلك المصطلحات والمقاييس، واتهمه أكثر من مرة، بما كان جديراً به أن يشكره عليه، انطلاقاً من قراره الجازم بأن الاشتغال بعلم الكلام، لإحقاق الحق الذي جاء به القرآن والسنة، عمل مبرور لا حرج فيه ولا مانع منه[1].

لقد ازداد ابن تيمية حماسة في الهجوم على المنطق ومقاييسه واصطلاحاته، حتى لكان فرط الحماسة أنساه ما قد قرره بشأن علم الكلام وجواز الاستفادة من اصطلاحات المناطقة وأساليبهم في بيان الحق: فأخذ يقرر بأن ما يعتمده النظار من أهل الكلام من الأدلة العقلية شيء لا حاجة إليه، ولا موجب للاشتغال به، فالقرآن جاء بما يغني عنه[2].

قال ابن تيمية: ((فقد تبين أن ما عند النظار أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية فقد جاء القرآن الكريم بما فيه من الحق، وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، ولهذا قال أبو عبد الله الرازي في آخر عمره في كتابه **أقسام الذات** لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية رأيتها لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن))[3].

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 9/184فما بعد.

2- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 160.

3- ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 9/225.

لقد انعكس هذا الاضطراب في كلام ابن تيمية، على أذهان كثير ممن يقرؤون له، فقد أخذوا يروون عنه أنه أنكر الاشتغال بعلم الكلام وحذر منه، وسفه المشتغلين به والمؤلفين فيه، مع أنه قرر نقيض ذلك تماماً، بل أنه خاض في المباحث الكلامية، طبقاً للمقاييس الفلسفية في الجزء الثالث من مجموع فتاواه خوضاً سبق به أساطين علم الكلام الذين ينهال عليهم «السلفيون» كل يوم بالهجوم المقذع والنسبة إلى الابتداع، إذ تحدث عن العلاقة بين الوجود والموجود، وعن القدرة الصلوحية والتنجيزية في العبد، وهل توجد القدرة عند مباشرة الفعل أم قبلها، وعن الجبر والاختيار، وعن القدم بالنوم والحدوث في الجزئيات، وأوغل في ذلك كله أيما إيغال، وهو مما ينأى عنه، منهج القرآن وطريقته في بيان عقائد الإسلام، على حدّ ما يقوله ابن تيمية، ويقرره في أكثر من مناسبة.

ولا شك أن خوض ابن تيمية هذا في علم الكلام ومسائله، ينسجم مع قراره الذي نقلناه عنه، والمتضمن جواز الاشتغال بهذا العلم لإحقاق الحق وإبطال الباطل: ولكنه لا ينسجم ولا يتفق ابداً مع هجومه العجيب والشديد في أماكن ومناسبات أخرى على المشتغلين بعلم الكلام المتعاملين مع أساليب المناطقة ومفاهيم الفلاسفة، مع العلم بأن أياً من هؤلاء العلماء الداخلين في حظيرة أهل السنة والجماعة، لم يتوغل في مباحث علم الكلام، وبالمقاييس والمصطلحات المنطقية والفلسفية اكثر مما توغل ابن تيمية ذاته[1].

كما تحدث ابن تيمية أيضاً عن علم المنطق والفلسفة، فانتهى بعد كلام طويل، وفي أكثر من مناسبة، ورسالة، إلى التشنيع على هذا العلم والتحذير منه، وإلى التأكيد بأن كل من يمارسه وينظر فيه فهو فاسد النظر والمناظرة كثير العجز عن تحقيق

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص661.

علمه وبيانه[1]، وزاد في التشنيع على المقبلين على هذا العلم، عن هذا القدر، اكثر من مرة.

ولكن الأمر العجيب، أنه بكلماته التشنيعية يغرق في أقصى أودية التعامل مع المقاييس والموازين الفلسفية، موغل إلى أبعد حد في التعامل مع قواعد الفلسفة ومقولاتها ومفاهيمها، وها هو ذا في حديثه عن المنطق والفلسفة يحاور ويناقش مناقشة الخبير البصير ثم الممارس المتمكن، وها هو يقول: لقد تعلمت لكم الفلسفة والمنطق ووقفت على مقاييسهما ومفاهيمهما، فعلمت أن أكثر ما فيهما باطل من الكلام ووهم من القول، فلا تضيعوا بهما وقتاً ولا تبذلوا في سبيلهما جهداً بدون طائل، فالاشتغال بهما عليكم حرام ومحظور !.

وماذا صنع الإمام الغزالي أكثر من هذا الذي صنعه الإمام ابن تيمية، مع فارق واحد، هو أن الأول لم يحرم على الناس ما أباحه لنفسه، أما الثاني فقد تربع على مائدة الفلسفة يتناول منها ويعثو بأطباقها كما يجب، ويصيح في كل من حوله، يطردهم عن المائدة، ويحذرهم من أن يذوقوا منها مذاقاً، لأن كل ما عليها طعام آسن ضار غير مفيد !!.

أما إن الغزالي استعمل اصطلاحات المناطقة والفلاسفة وخلطها ببحوثه ومحاكماته العلمية، فهذا شيء لم ينكره عليه ابن تيمية، بل أعطانا الأذْنَ فيه، وأما أنه قد أنطلى عليه شيء من أوهامهم أو أنزلق إلى أي شيء من الباطل الذي ضلوا في أوديته، فهذا ما شهدت الدنيا كلها بنقيضه، بل شهد بنقيض ذلك ابن تيمية نفسه، وما عرف تاريخ الفلسفة رجلاً مزق أوهام الفلسفية بمباضع المقاييس الفلسفية ذاتها، وأنتصر للحق الذي دل عليه كتاب الله عز وجلّ، بالاصطلاحات الفلسفية نفسها، كالإمام الغزالي، بقطع النظر عما هو معلوم من كون الغزالي من البشر الذين يجوز في حقهم الخطأ والسهو والنسيان.

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 9/6.

والعجب الثاني – أنه – وهو المحذر من سمادير الفلاسفة وأوهامهم – لم ينج من هذه الأوهام والسمادير، بل أصابه بعض من رشاشها، ومع ذلك فهو لم يتبنها ويعتقد بها من منطلق التثبت العلمي الجازم، ولكنه تطوح في شأنها تطوح المضطرب، وناقض نفسه في حديثه عنها مناقضة التائه وقع في مهمة لا يتبين سبيلا للخلاص منه[1].

اذكر من هذه الأوهام التي اصابته من عدوى الفلسفة وأهلها مسألتين اثنتين:

المسألة الأولى: ما جاء في تعاليقه على كتاب **مراتب الإجماع** لابن حزم، وقد سمى هذه التعاليق بـ **نقد مراتب الإجماع** وذلك في باب: الإجماع في المعتقدات، فقد علق على قول ابن حزم: ((اتفقوا أن اللّه عز وجلّ وحده لا شريك له، خالق كل شيء غيره، وأنه تعالى لم يزل وحده لا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء))، علق ابن تيمية رحمه اللّه على كلام ابن حزم هذا بقوله:

((قلت: أما اتفاق السلف وأهل السنة والجماعة على أن اللّه وحده خالق كل شيء فهذا حق، ولكنهم لم يتفقوا على كفر من خالف ذلك، فإن القدرية الذين يقولون أن أفعال الحيوان لم يخلقها اللّه، أكثر من أن يمكن ذكرهم من حين ظهرت القدرية في أواخر عصر الصحابة إلى هذا التاريخ، ثم قال: واعجب من ذلك حكاية الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب اللّه ولا تنسب إلى رسول اللّه ﷺ، بل الذي في الصحيح عنه، حديث عمران ابن حصين عن النبي ﷺ: كان اللّه ولا شيء قبله، وكان عرشه على الماء، كتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض)).

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 163.

وفي لفظ: ثم خلق السموات والأرض، وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ، روي كان الله ولا شيء قبله، وروي: ولا شيء غيره، وروي: ولا شيء معه، ومعلوم أن النبي ﷺ إنما قال واحداً من هذه الألفاظ، والآخران رويا بالمعنى، وحينئذ فالذي يناسب لفظ ما ثبت عنه في الحديث الآخر الصحيح أنه كان يقول في دعائه: ((أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء))، فقوله في هذا: ((أنت الأول فليس قبلك شيء)) يناسب قوله: ((كان الله ولا شيء قبله)).

والمقصود هنا الكلام على ما يظنه بعض الناس من الإجماعات، فهذا اللفظ ليس في كتاب الله، وهذا الحديث لو كان نصاً فيما ذكر فليس هو متواترا فكم من حديث صحيح، ومعناه فيه نزاع كثير، فكيف ومقصود الحديث غير ما ذكر، ولا نعرف هذه العبارة عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فكيف يُدَّعى فيها اجماعٌ، ويَدّعي الإجماع على كفر من يخالف ذلك، ولكن الإجماع المعلوم هو ما علمت الأمة أن الله بينه في القرآن، وهو أن خلق السموات والأرض وما بينهما في سته أيام كما أخبر الله بذلك في القرآن في غير موضع، فإذا ادعى المدعي الإجماع على هذا وتكفير من خالف هذا كان قوله متوجها، وليس في خبر الله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ما ينفي وجود مخلوق قبلهما، ولا ينفي أنه خلقهما من مادة كانت قبلهما، كما أنه أخبر أنه خلق الإنسان وخلق الجن، وإنما خلق الإنسان من مادة وهي الصلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار، فكيف وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع السلف الذي لا يُعلم فيه نزاع أن الله لما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وكان عرشه على الماء قبل ذلك، فكان العرش موجوداً قبل ذلك، وكان الماء موجوداً قبل ذلك.

هذا هو كلام ابن تيمية بطوله، تعليقاً وأنكاراً على ما جاء في كلام ابن حزم، من أن الإجماع قد انعقد على أن اللّه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء[1].

ثم أطال في بيان ما يقرره طوائف من علماء الكلام، والفلاسفة في هذه المسألة، لينتهي إلى ما يقرره الفلاسفة من أن الأشياء حادثة بالعين والجزئيات ولكنها قديمة بالنوع وسلسلة التوالدات، واكد ذلك بقوله:

ولكن فرق بين حدوث الشيء المعين، وحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء[2] أي فالأول هو الحادث بعد أن لم يكن، أما سلسلة الحوادث المتوالدة شيئاً بعد شيء «على حد تعبيره» فهي قديمة مستمرة[3] ومن تأمل الكلام الطويل الذي ساقه في الرد على ابن حزم في نقله الإجماع على أن اللّه خالق كل شيء، وأنه عز وجلّ كان وليس معه شيء ثم خلق الأشياء كما أراد، وقع على خلط وتخبط عجيبين في كلامه هذا، ولا تدري ما الذي أقحمه في هذه المخاصة الفلسفية التي يبرأ إلى اللّه منها السلف الصالح بعصورهم الثلاثة، شكلاً ومضموناً، وهو الذي مازال يحذرنا من أضاليل الفلاسفة وابتداعاتهم ويوصينا بالوقوف عند نصوص الكتاب والسنة.

في نظر ابن تيمية الذي يكّفر خصومه لأدنى المواقف الاجتهادية التي قد يخالفهم فيها، إنه لا يوجد اجماع من السلف وأهل السنة والجماعة على كفر من زعم أن اللّه وحده ليس خالق كل شيء، ودليله على عدم وجود هذا الإجماع أن القدرية، يعتقدون «على حد قول ابن تيمية» أن أفعال الحيوان لم يخلقها اللّه!.

---

1 – ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع، على هامش مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لمؤلفه: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد **ابن حزم** الأندلسي، ص167 وما بعدها.

2– د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 166.

3– المرجع السابق، ص 172.

وأقول: بل ما زلنا نعلم بيقين أن إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة مكفر بإجماع المسلمين الذين يعتد بإجماعهم، ومما لا ريب فيه أن إنكار قول الله تعالى: ﴿اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الرعد/**16**، والزمر/**62** كلياً أو جزئياً، إنكار لما هو معروف من الدين بالضرورة.

فلئن كان القدرية أو أي فئة أخرى غيرهم، يعتقدون أن ثمة خالقاً سوى الله تعالى أوجد شيئاً ما من العدم بقدرة مستقلة غير مستمدة من الله عز وجلّ، فهو كافر بدون أي خلاف ولا ريب.

غير أني ما سمعت وما رأيت إلى هذا اليوم أن القدرية يعتقدون أن أفعال الحيوان لم يخلقها الله! وها هي ذي كتب الفرق والملل والنحل أمامنا، ولم أجد في شيء منها مثل هذا النقل عنهم، ثم رأيت العّلامة المحقق "الشيخ محمد زاهد الكوثري" قد سبقني إلى البحث عن هذا النقل الغريب وأصله، فكتب تعليقاً عليه: ((لم نر من صرح بذلك منهم في كتاب من كتبهم، وإلزام الشيء غير القول به، بماذا يفسّر قول من يقول: أن الله ليس خالق كل شيء، الذي لا يرى ابن تيمية دليلاً قاطعاً على كفره)) ؟.

لا يعدو هذا القول أن يتضمن أحد تفسيرين:

الأول: أن ثمة شريكاً مع الله يخلق ما هو موجود في الكون، فالخلق العام منسوب إليهما معا لا إلى الله وحده.

الثاني: أن بعض ما هو موجود لم تمتد إليه يد الخلق قط، وإنما هو قديم قدم الله تعالى، ومن ثم يقال في التعبير عنه: أن الله ليس خالق كل شيء فهل من مسلم لا يعلم بالبداهة أن كلاً من هذين التفسيرين موغل في أفظع معاني الكفر أو الشرك، وهل جاءت النصوص القرآنية التي تتناول العقيدة إلا تحذيراً من كلا هذين الوهمين وتكفيراً لمن يعتنق وأحداً منهما ؟ ودونك فاستعرض ما هو مدون في مجموع فتاوى ابن تيمية تجده يكرر الحكم بتكفير من ينساق وراء أحد هذين

الوهمين، في كل مناسبة، وبشكل يناقض هذا الرأي يقرر هنا كل التناقض[1] ثم قال ابن تيمية يرحمه الله والأعجب من ذلك حكاية «أي حكاية ابن حزم» الإجماع على كفر من نازع في أنه سبحانه لم يزل وحده لا شيء معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله ولا تنسب إلى رسول الله ﷺ.

أقول: وأن العجب ليس في هذا الذي ينقله ابن حزم عن عامة علماء المسلمين مما هو معروف بالدين بالضرورة، وإنما العجب أن نرى ابن تيمية الذي يسفه الفلسفة والفلاسفة، ويشد أزره دوماً بانتمائه إلى السلف والسير على صراطهم، والبعد من كل ما ترفعوا عن الخوض فيه، وقد أصابته من الفلاسفة لوثة وأي لوثة، وأصبح يدافع عن رأيهم في القول بقدم النوع الأساسي وحدوث الأعيان الجزئية.

ففي سبيل الدفاع عن رأيهم هذا، يعلن أنه لا إجماع على كفر من نازع في أن الله كان وحده ولا شيء معه ثم خلق الأشياء كما شاء !... أي فلنا أن نقرر بأن المادة الأولى للمكونات كانت قديمة ولم تُستحدث، وأنها تشترك مع الله اشتراكاً ذاتياً في صفة القدم، لنا أن نقرر هذا ولا حرج!.

بل يزيدنا ابن تيمية يرحمه الله تعجباً واستغراباً عندما يقول بأن تكفير القائلين بهذا الرأي لم يأت عليه دليل صريح لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ، إذاً فما معنى قول الله عز وجلّ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ **الرعد/16، والزمر/62.**

وقد علمت أن المادة بمعناها النوعي، الذي توالدت منها الأشياء، على حد تصور الفلاسفة، بفريقيهم اليونانيين والإشراقيين، داخله في عموم كل شيء، ولا شك

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 167.

أن خالقيته بإرادة واختيار، لا بتسبب ولا بغيض ولا اضطراراً، إذاً فكل الأشياء حادثة مهما سبق بعضها بعضاً، وليس انتقاء بعض منها دون بعض لإعطائها صفة القدم إلا ترجيحاً بين أشياء متساوية دون أي مرجح، وهو باطل يرفضه العقل[1].

وما معنى قول الله عز وجلّ: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ **العنكبوت/20**، وقد علمنا أن بداءة الشيء تعني كونه مسبوقاً بالعدم، فلو كان أصل المادة ذا وجود قديم مع وجود الله، إذاً لما كانت له بداءة، ولما اتصف خلق الله له «إن صح أن يسمى ذلك خلقاً» بالبدء كما يقرر أكثر من مرة في محكم كتابه، والخلق في الآية عام يشمل الإنسان وغيره من سائر الموجودات والمخلوقات، فلا يوهمنك مبطل من ذوي السمادير الفلسفية بأن الآية تعني الإنسان وتلفت النظر إلى كيفية خلق الله له من طيف ثم من حمأ مسنون ثم من صلصال كالفخار، فإن لفت النظر إلى خصوص نشأة الإنسان لا يحتاج إلى الأمر بالسير في الأرض وتأمل قصة الكائنات عموماً، وما معنى اسم الله «الأول» في قوله عز وجلّ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ **الحديد/3**، وهل منا من لا يعلم أن أول اسم تفضيل أصله أول على وزن أفعل، وأنه على تقدير: أول من كذا أي أسبق في الوجود منه ؟... فما هو هذا «الكذا» الذي يدل عليه اسم الله «الأول» ؟ وهل منا من يجهل أن التقدير: أول من كل شيء، أي أسبق في الوجود من كل شيء ؟ وهل من مسلم يجرؤ أن يقول: لا بل التقدير، أول من بعض الأشياء، أي باستثناء أصل الأشياء ونوعها الأول، فهي قديمة كقدمه وهي الأخرى جديرة أن تكتسب الاشتراك مع اسمه «الأول» !.

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 168.

ولا تصغينّ إلى من جاء يستدل بقياس الأشياء في المنطق اليوناني، قائلاً: أن أسم اللّه «الأول» في حكم القضية المهملة، والقضية المهملة في حكم القضية الجزئية، فهي تصدق بأن يكون اللّه عز وجلّ أسبق في الوجود من الكثير من مخلوقاته، ولا يشترط أن يكون أسبق في الوجود من الأشياء كلها.

نقول: لا تصغين إلى من يناقشك بهذا الميزان، فإنا نرى بحق ما يراه ابن تيمية رحمه اللّه، من أن قياس الأشياء ليس ميزانا علمياً صائباً بل ما أكثر ما داخله الخُلفُ وظهر فيه الخطأ، وجاءت من ورائه النتائج الباطلة، لا سيما مسألة القضية المهملة، وهل هي منتجة أم لا، ولو شئنا لأطلنا القول فيها، ولكنا في هذا الكتاب لسنا بصدد الاشتغال بشيء من ذلك[1].

ومع ذلك فلعل أنصع رد على كلام ابن تيمية هذا كلام ابن تيمية نفسه ! فقد أثبت كفر من قال بقدم العالم «قدماً نوعياً أو عينياً» ونقل الإجماع على ذلك في اكثر من موضع ومناسبة، في رسائله وكتاباته.

يقول في رسالته **الرد على المناطقة**، بعد أن برهن على بطلان القول بوجود حوادث لا أول لها فإن الرسل مطبقون على أن كل ما سوى اللّه محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، ليس مع اللّه شيء قديم بقدمه[2].

ويقول في إحدى رسائله حول معنى الاستواء وبعض آيات الصفات: ثم يقال لهؤلاء: إن كنتم تقولون بقدم السموات والأرض ودوامها، فهذا كفر، وهو قول

1- البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 169

2 - ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 9،280،281.

بقدم العالم..[1]، فهل قال ابن حزم، مما شنّع عليه بسببه ابن تيمية، غير هذا الكلام ذاته؟ وهل الإجماع الذي نقله ابن حزم عن المسلمين، غير الإطباق الذي نقله ابن تيمية عن عامة الرسل والأنبياء؟ ونحن لا نحب أن نطبق مقتضى كلام ابن تيمية هنا، على انتصاره هو في مكان آخر لمذهب الفلاسفة بالقول بالقدم النوعي، فنكفره بمقتضى حكمه هو، فإن المظنون بابن تيمية غير ذلك، ولعل خير دفاع عنه في تحليل أسباب هذا التناقض العجيب الذي تلبس به، أن نتذكر طبيعته النقدية لمعظم الأئمة والعلماء، حتى لكأنه يمارس سعادة ولذة كبيرة في ذلك، إذ لما كان في الانتصار لمذهب الفلاسفة في هذه المسألة، بإبعاد تهمة الكفر عنهم بسببها على أقل تقدير، ما يُظْهِر ابن حزم في الإجماع الذي نقله، في مظهر المخطئ المتسرع الذي لا يثبت في الأحكام، فلقد كان إذاً للجنوح إلى مذهب الفلاسفة وتهوين القول بالقدم النوعي للمادة، ما يبرره ! ولعل من أقوى المبررات في نظره وشعوره أن يصل إلى تخطئة ابن حزم وبيان جهله!.

إن هذا التحليل لهذا الاضطراب المتناقض في مواقف ابن تيمية في هذه المسألة، هو – بنظري – أقرب ما ينسجم مع الدفاع عن عقيدته الإسلامية التي لا نحب أن نرتاب فيها، فإن كان ثمة تحليل آخر غير هذا أولى بالدفاع عن عقيدة ابن تيمية ومكانته عندنا، فليبصرنا به من قد سبق إلى اكتشافه والعثور عليه، وله في ذلك الفضل والشكر.

المسألة الثانية: مخالفته لعامة أهل السنة والجماعة، وجنوحه إلى رأي الفلاسفة في أن الأشياء تكمن فيها أسباب ذاتية، ثم أن الفلاسفة القدماء أو اكثرهم يقررون أنها موجودة في الأشياء بطبعها، أما الفلاسفة الإسلاميون كالفارابي وابن رشد فيقررون أنها بقوة أودعها الله فيها، والقاسم المشترك بين هذين الفريقين أن في الأشياء فاعلية كامنة في ذاتها، تسمى العلة أو السبب، وهذا

1 - ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 2،188.

التصور يتناقض مع عقيدة جمهور أهل السنة والجماعة، وهي أن الله يخلق الآثار والنتائج التي نشاهدها عند اقترأن وتلاقي ما نسميه اسبابا ومسببات، فليست تسمية الأسباب أسباباً إلا تعبيراً عن الشعور الذي تتركه العادة والألف في النفس، من كثرة الاقترانات بين ما نظنه أسباباً ومسببات، ولكن ابن تيمية يرد هذه العقيدة بعنف ويصر على أن الأمر في حقيقته كما يقول الفلاسفة الإسلاميون من أن هنالك اسباب كامنة في الأشياء تتمثل في القوى التي أودعها الله فيها، فكانت مؤثراً وعاملا ذاتيا في ايجاد النتائج والمسببات، فهو يقول: ومن قال: أنه يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها، مثل قدرة العبد[1].

ويقول في رسالته **الرد على المناطقة**: ((فنعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين وفي الماء قوة تقتضي التبريد، وكذلك في العين قوة تقتضي الأبصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق))[2].

ويقول: ((ومن اللسان من ينكر القوى والطبائع، كما هو قول أبي الحسن[3] ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون أن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون أن الله لا يشبع بالخبز، ولا يروى بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة واجماع السلف -هكذا!!- مع مخالفة صريح العقل... إلى أن قال: والناس جميعاً يعلمون جسمهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعد، ويحصل بأكل الطعام

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 12/3.

2- المرجع السابق.

3- يعني: أبا الحسن الأشعري.

لا بأكل الحصى، وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ **الأنبياء/30**.، وأن الحيوان يروى بشرب الماء لا بالمشي، ومثل ذلك كثير))[1]، وهكذا فإن ابن تيمية يثبت بكلامه هذا، العلة الأرسطاطاليسية صراحة ويقرر نظرية «الغريزة» بمعناها الفلسفي الذي يعطي المادة فاعلية ذاتية مستقلة، بتعبير أدق: أن ابن تيمية يثبت من خلال كلامه هذا، في السبب «ماهية» هي في الحقيقة مسبب السبب، وبهذا يخرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب الإسلامي، ويعتنق أكبر الأفكار التي يقوم عليها المنطق الأرسطاطاليسي كما يقرر الدكتور علي سامي النشار[2].

والعجب كل العجب أن ابن تيمية يصر على التأكيد بأن هذا الفكر الفلسفي الذي يقوم عليه المنطق الأرسطاطاليسي هو الذي يقرره القرآن، فمن خالفه فقد خالف ما جاء به القرآن ! والدليل القرآني الذي يعنيه، هو ما يفهمه من باء السببية أو لامها في مثل قوله عز وجلّ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ **الأعراف/57**، ﴿فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ **النمل/60**.

﴿وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ **الإسراء/12**، ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ **غافر/8**.

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 9/287.

2- انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، 218.

ونحن نقول: إن كان ابن تيمية يرى أن الباء في هذه الآيات وأمثالها تدل على السببية الحقيقية، فذلك كفر وشرك بالله عز وجلّ باتفاق الملة وبدلاله النصوص القرآنية القاطعة، اذ المعنى عندئذ أن الله توسط لإنبات النباتات بالماء، وتوسط لإنزال المطر بالسحاب، وهذا يعني أن الله عز وجلّ عاجز يقوى بغيره، وأنه ليس خالقا لكل شيء.

وأن كان يفهم من هذه الباء ما يفهمه منها عامة أهل السنة والجماعة، من دلالتها على السببية الجعلية، أي أن الله تعالى قرن بين السحاب والمطر بشكل مستمر بحيث يتجلى للناظر أن الأول سبب والثاني مسبب، وأن العلاقة بينهما طبيعية، مع أن الأمر قائم على مجرد الربط الإلهي بين السابق واللاحق فهذا هو الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة، وهو الذي يتفق مع نصوص الكتاب والسنة[1].

ثم أقول: اذا كان الاتفاق جارياً على أن الباء لا تدل على السببية الحقيقية التي نستعملها في الدلالة عليها في كلامنا المعتاد، فقد بطل الاحتجاج بالباء على أي شيء وراء ذلك، اذ ليس من الدليل على ما تدل عليه الباء وراء المعنى الذي وضعت له حقيقة وهي السببية، وهو معنى غير مراد بالاتفاق كما قد أثبتنا وعلمنا فأصبحت الباء بذلك مهيأة لأي معنى مجازي يناط بها، ومدار اختيار هذا المعنى، إنما هو على ما يتفق مع صفاته وأسمائه جل جلاله وما ينسجم مع الدلائل القرآنية الثابتة، فهل المعنى الذي يراه ابن تيمية يرحمه الله «وهو معنى اقتبسه من الفلاسفة وحذا حذوهم فيه» يتفق مع ما هو ثابت ومعلوم من اسماء الله وصفاته وعامة النصوص القرآنية ذات الدلالة البينة ؟.

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 175.

أي هل القول بأن الله أودع في الأشياء طبائع و قوى مؤثرة، يتفق مع جملة ما هو معلوم من صفات الألوهية، و النصوص القرآنية الثابتة ؟.

إن من أسماء الله عز وجلّ «القيوم» و معناه القائم بأمر المخلوقات على الدوام والاستمرار وقد فصّل هذا المعنى في مثل قول الله عز وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ **فاطر/41**، وقوله عز وجلّ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ **الروم/25**، و قد علمنا أن إمساك الله للسموات والأرض هو رعايته لها وهدايته إياها للقيام بما توجه إليها من الأوامر الكونية، وكل ذلك مستمر دائم يتجدد لحظة فلحظة، أن صح التعبير باللحظة فهي أصغر وحدة زمنية نعرفها ومن المعروف أن فعل «يمسك و تقوم» يدل على التجدد و الحدوث، فهو نص في هذا المعنى الذي نقول[1] .

فهل يتفق هذا البيان الإلهي، لاسم الله «القيوم» مع ما يقرره الفلاسفة و يؤيده ابن تيمية رحمه الله، من أن الله أودع في كل شيء طبيعة و قوة فهو بها يحقق آثاره و ينتج معلوماته؟!.

اذا تصورنا الأمر على هذا النحو، فقد بطلت صفة القيومية في ذات الله عز وجلّ، و بطل معنى قوله: يمسك السموات والأرض أن تزولا، اذ أن الأشياء بعد أن أودعت فيها قواها المزعومة، أصبحت تؤدي مهماتها استقلالاً، و دونما حاجة إلى أي عون مستمر فتصبح كجهاز العقل الآلي المعروف اليوم حيث لا يحتاج إلى أكثر من أن يملأ بالمعلومات التوجيهية، واذا هو بعد ذلك يؤدي عمله دون أي معونة مستمرة أو حتى رقابة من صاحب هذا الجهاز أو صانعه!.

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 176.

إذاً فصفات الله عز وجلّ ونصوص القرآن الساطعة الدلالة، تؤيد أهل السنة والجماعة الذين عبر ابن تيمية عنهم بأصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهم ملتزمون ادق الالتزام بمقتضى كلام الله ورسوله، لا مخالفون أو معرضون عن شيء منهما .

صحيح أن البيان الإلهي يستعمل حروف السببية والتعليل، وكتاب الله يفيض بها، ولكن كتاب الله مليء بالنصوص الصريحة المحذرة من أن تفهم معاني هذه الحروف على حقيقتها في حق الله عز وجلّ، فهو عز وجلّ يقول مثلاً: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ غافر/**8**، ولكنه سرعان ما يواجهك بالآية الثانية قبل أن تتوهم أن الحامل هو الفلك، أو أن قوة أودعت في الفلك فطفا بها على سطح الماء، فيقول: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ يس/**41**، ويقول: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴿13﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاء لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ القمر/**13-14**، ويقول: ﴿وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ هود/**41**.

إذاً فالحامل الحقيقي للذين على ظهر السفينة، والمسير الحقيقي لها والمانع لها من الغرق بمن فيها هو الله عز وجلّ، فأين بقيت سببيتها المزعومة والقوة المودعة فيها أمام هذا البيان الإلهي الذي لا يرتاب فيه عربي ؟.

ولما قال ابن سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام لأبيه، معتذراً عن الركوب معه في السفينة: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاء﴾ هود/**43**، أجابه نوح بإلهام ووحي رب العزة: ﴿قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ هود/**43**، فلقد تصور ابن نوح عليه السلام أن المسألة طغيان مياه، وأنها إنما تُغرق بالقوة الطبيعية المودعة فيها، فما أيسر أن يستجير منها بالقوة الطبيعية الأخرى فيلتجأ إلى أعالي الجبال، فجاء الرد الإلهي يقول:

أنها ليست قوة مودعة في الماء ولكنه سلطان الله وأمره، وما الماء إلا جند منفذ لأمر الله لحظة فلحظة.

وهكذا، فإن ما تراه في القرآن من أحرف السببية التي تربط ما بين شيئين ليس أكثر من تعبير عن الأمور التي رتبها الله في الظهور بعضها على بعض، حملا للناس أن يتفاعلوا ويتعاملوا مع الكون والحياة، على أساس هذا النظام والترتيب، وتنسيقاً بين أحكام الشريعة ومسؤولياتها التي يجب أن يتحملها الناس، وبين هذا الترتيب الاقتراني الذي أقامه بين أشياء هذا الكون، على النحو الذي شاءه الله وقضاه، وإلا فحدثني أين تجد رائحة للسببية التي يتحدث عنها ابن تيمية وأشياعه من الفلاسفة، في قوله عز وجلّ: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً﴾ مريم/**25**.

نعم لقد رتب الله تساقط الرطب على هزّ مريم للجذع...لكن هل نستنبط من ذلك أن الله أودع في يدها قوة طبيعية أثرت في هزّ ذلك الجذع الصلد وتساقط الرطب من أعاليه؟.

أما أن أردت أن تقول: أن هناك فرقاً بين اليد التي تهز جذع نخلة مسحوق واليد التي تجتث نباتاً لدنا من الأرض، فالأولى لم تودع فيها قوة مؤثر وإنما كان أمراً خارقاً، أما الثانية فقد أودعت فيها قوة مؤثرة ولا ريب، على أنه قول باطل في ميزان الواقع المادي ذاته، فإن، كلتا اليدين جاءت بالنتيجة المترتبة على الهز أو القلع: هزت مريم الجذع الصلب فتساقط الرطب، كما شدت اليد الأخرى النبات الرطب فتقطع أو أنقعر، فلماذا لا تقول: أن الله أودع في يد مريم قوة طبيعية سببت في اهتزاز الجذع، كما تقول عن اليد الأخرى في ممارستها لعمل يومي متكرر يراه سائر الناس؟ ولن تجد من فرق بينهما مهما تأملت، إلا فارقاً واحداً لا ثاني له، هو أن الأمر الثاني غداً من كثرة تكرره معروفاً ومألوفاً لسائر

الناس، أما الأول فغريب وخارق لمألوف الناس وعاداتهم، فمن قال عن صورة الاقترانات السببية المألوفة المتكررة أمام الأبصار: أن هنالك قوة طبيعية مودعة في هذه الأشياء، فاعتمادا على مجرد هذا الاعتياد المألوف يقول ذلك: وهذا وهم نفسي ظاهر لا تخالطه شائبة برهان علمي قط.

ومع ذلك فإنا نفرض أن ابن تيمية يرحمه الله خدع من كلام الفلاسفة في هذه المسألة بما ظنه دليلاً علمياً على صحة مذهبهم فيها، وذلك بقطع النظر عن النصوص القرآنية ودلائلها، فانجرف – من جراء ذلك – في تيارهم وتبني رأيهم، و إذاً فقد يكون من الخير أن نصغي إلى ما يقرره العلم في هذه المسألة في كلمة موجزة جامعة: إن القول بأن في النار مثلاً قوة طبيعية أودعت فيها تحرق ما يلامسها من المواد القابلة للاحتراق، يعني أن لهذه القوة وجوداً ذاتياً كامناً في النار.

وعندئذ فلابد أن تكون لها ماهية متميزة مستقلة إذاً فكيف اطلع أصحاب هذا القول على هذه الماهية واكتشفوا ذاتيتها الكامنة المستقلة في جوهر النار؟.

إن الدليل الوحيد الذي يعتمد عليه أصحاب هذا التصور، هو أنهم كانوا ولا يزالون يرون أنه كلما لامس النار جرم قابل للاحتراق احترق، فهي ظاهرة اقترانية متكررة مطردة، لم يقع فيها أي خُلف قط، فاستمرار هذا الاقتران المطرد كوّن عندهم قناعة تامة بأن من ورائه رابطة تلازمية، ولا تأتي هذه الرابطة إلا من جراء قوة مودعة في النار تحقق هذه الوظيفة التي هي شأنها وتنسج هذا التلازم المستمر، وما يقال عن النار والإحراق، يقال عن سائر الأشياء والأمثلة الأخرى.

هذا هو كل ما يعتمد عليه الفلاسفة واتباعهم من الأدلة على التصور الذي رسخ في عقولهم وأفكارهم، فأين يكمن الخطأ والوهم من هذا الكلام الذي قد ينطلي ظاهره على بعض العقول؟.

يكمن الوهم والخطأ في تصورهم أن استمرار الاقتران بين النار والاحتراق، يدل على رابطة تلازمية، أي حتمية، بينهما، ها هنا يكمن الخطأ الفادح!.

إن مجرد الاقتران المستمر بين أمرين اثنين، لا يمكن أن يكون وحده دليلاً علمياً على رابطة لزومية قائمة بينهما، حتى ولو استمر هذا الاقتران دهراً كاملاً، فالاستدلال به على وجود رابطة لزومية، ومن ثم على وجود قوة خفية تحقق هذا الربط، استدلال باطل، لأن دليل المقارنة المستمرة أعم بكثير من المدعى المطلوب.

وأنا أعلم أن أصحاب النظرة السطحية قد يعجبون لهذا الكلام، وقد يقول أحدهم: وهل هناك من دليل على حتمية هذه الرابطة عن طريق القوة المودعة، أقوى وأوضح من استمرار هذا الاقتران دون أي شذوذ أو تخلف، فنحن مازلنا نرى أن النار تحرق كل جسم قابل للاحتراق، وأن الماء يتحول إلى بخار عقب تأثره بالغليان، وأن الأجسام تسقط عمودياً إلى الأدنى تحت تأثير القوة الجاذبة، وأنها تنطلق أفقياً تحت تأثير القوة النابذة، وأن الأمطار تهطل من الغيوم على أعقاب درجة معينة من الرطوبة تشيع فيها، ولقد تبين لنا أن العلاقة القائمة بين كل شيئين من هذه الأشياء المترابطة، علاقة مستمرة ثابته، فلماذا لا تكون هذه العلاقة الثابتة الدائمة دليلاً على أن هذه الأشياء التي مازالت تحقق نتائجها، فيها قوة طبيعية يتمثل فيها السبب المحقق لتلك النتائج؟.

والجواب عن هذا التساؤل يكمن في التذكير بالقاعدة العلمية القائلة «العلم يتبع المعلوم»، ومعناها أن ما يستقر في ذهن الباحث المتعلم، لكي يسمى بحق علماً، يجب أن يكون صورة صادقة أمينة للواقع الذي تعلق به العلم، فكل قرار يتخذه الذهن لابد أن يكون بإشارة، بل ببيان واضح من الواقع نفسه، فالمعلوم أولاً، وهو الواقع المشاهد الذي يسمونه «الما صدق»، والعلم به ثاني وهو التصور أو التصديق الذهني الذي يسمونه «مفهوماً»، ولو جاز قلب هذه القاعدة، واعتبار

الشيء المعلوم هو التابع للعلم، إذاً لما وجد أي ضابط أو حاجز يفرق بين العلم والجهل، إذ ما أيسر عندئذ أن يتصور الباحث في ذهنه ما يهوى ويريد، وإذا الواقع تابع له ومصدق لما يتصور أو يقول !.

إذا ادركنا هذه القاعدة نقول: أن المعلوم في موضوعنا الذي نحن بصدده، هو العلاقات الاقترانية التي نراها بين سابق ولاحق من اشياء المادة والطبيعة، ولكي تكون مفاهيمنا وتصوراتنا داخلة في معنى العلم حقيقة يجب أن نقف مفاهيمنا هذه عند حدود الملاحظة التي اخذت بأمانة من الواقع، والواقع في موضوعنا هذا ليس اكثر من التعاقب أو الاقتران الثابت المستمر بين شيئين معنيين، فهذا هو العلم الذي اسمه العلم حقيقة[1] ومهما استمرت المراقبة، واستمر الثبات من الطبيعة على هذا الاقتران، فلن يأتي ذلك بجديد على علمنا الذي استفدناه غير التأكيد، والتأكيد وحده لا يولد أي معنى جديد.

فإن قال أحد هؤلاء الفلاسفة: أننا اذ نستنبط من استمرار الاقتران والتعاقب بين الشيئين، وجود قوة طبيعية كامنة في الشيء الأول تسبب حدوث الشيء الثاني فإنّا لا نخرج عن قاعدة: العلم يتبع المعلوم، فإن هذا استنباط عقلي من الواقع المشاهد، ألا وهو طول الاقتران والتعاقب المشاهدين بين الأسباب والمسببات.

قلنا في الجواب: صحيح أن استخراج العقل للنتائج الخفية من الوقائع المشاهدة، بالمنهج العلمي السليم، جزء لا يتجزء من عمله الصحيح، وهو في عمله هذا خاضع لقاعدة العلم يتبع المعلوم، ولكن هل يعتمد هذا الاستخراج هنا، على منهج علمي سليم يقرر سلامة النتيجة ودخولها ضمن مقولات العلم ؟.

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 181.

الواقع أن هذا الاستخراج لا يعتمد إلا على وهم مجرد، ذلك لأن الطبيعة المشاهدة، لا تعطيك من واقعها أكثر من هذا الاقتران، وهو بحد ذاته ليس أكثر من اقتران مهما استمر ودام، ثم أن التفتيش الذهني عن عوامل هذا الاقتران، يضعنا أمام احتمالات كثيرة، وليس افتراض وجود قوة طبيعية فيما نسميه السبب إلا وأحدا من هذه الاحتمالات، فانتقاء الذهن لهذا الافتراض دون غيره، ودون دليل يؤيده، أسبقية باطلة وحكم فضولي من الذهن، ومخالفة صريحة لقاعدة: العلم يتبع المعلوم.

إن البرهان الذي يملك أن يقضي بأن استمرار العلاقة الدائمة بين النار والاحتراق، عنوان على القوة للإحراق والكامنة في النار، هو أحد دليلين لا ثالث لهما:

الدليل الأول: وصول الذهن إلى الكشف عن ذاتية هذه القوة وما هياتها الكامنة في النار، وهذا ما لم يصل إليه باحث أو عالم قط، إلى هذا اليوم.

الدليل الثاني: أن يخبرنا خالق النار أنه قد أودع فيها قوة ذاتية، فهي تفعل فعلها هذا، بتأثير مباشر من هذه القوة ذاتها، وهذا ما لم يقله لنا خالق النار قط، بل الذي قال لنا مراراً وتكراراً عكس ذلك تماماً، فإن استمرار قيوميته على الأشياء كلها برهان قاطع على بطلان ذلك الوهم، وعبارة «لا حول ولا قوة إلا بالله» الواردة في شتى الأحاديث النبوية الثابتة، ليست إلا نصاً قاطعاً على نقيض هذا الوهم.

فإذا انتفى هذان الدليلان، لم يبق أمامنا إلا مجرد الاقتران المستمر، وقد علمنا أن الاقتران المستمر، وقد علمنا أن الاقتران المستمر أعم من أن يكون برهاناً علمياً على وجود قوة مودعة في الأشياء بها تسبب وتؤثر.

ومرد هذا الوهم كله إلى أن أحدنا عندما يصغي إلى ما توحي إليه به نفسه، وإلى ما انطبعت به من المشاعر والأوهام، يجد نفسه متأثراً بطول استمرار العلاقة بين شيئين من أشياء المادة إلى درجة عدم وقوع أي شذوذ فيها، بحيث يخيل إلينا «من طول هذه العلاقة» أن انفصالهما قد بات مستحيلاً، وأن قوة كامنة في المادة تبعث هذا التأثير ولا ريب أجل، لا جرم أن اطول إلف العين والفكر لهذا الاقتران يُخضع النفس الواهمة لقاعدة رد الفعل الشرطي التي يتحدث عنها العلماء قديماً وحديثاً.

وأني لأسأل: ما الفرق الذي يمكن أن تراه، بين شعور الكلاب «التي أجرى عليها بافلوف تجاربه» بحتمية العلاقة بين الجرس وحضور الطعام، تحت تأثير وجود قوة مودعة في الجرس، ذلك بسبب طول ما ألفته من الاقتران المستمر بينهما، وبين شعور الإنسان بحتمية العلاقة بين النار والاحتراق مثلاً تحت تأثير القوة الطبيعية المودعة «في تصوره» في داخل النار، من جراء طول ما ألفه هو الآخر من الاقتران والتعاقب المستمر بينهما[1] ؟.

كما أن توهم وجود القوة المودعة في الجرس لتحضير الطعام، حكم فضولي شارد عن حدود الواقع من تلك الكلاب، كذلك توهم وجود هذه القوة المودعة من الإنسان، فيما يتعلق بأمور الطبيعة حكم فضولي شارد عن حدود الواقع، ولو كان للكلاب لسان مبين تجادل به عن بينة وحجاج لاحتجت بالأوهام ذاتها التي يحتج بها الفلاسفة القائلون بوجود قوة طبيعية مودعة في الأشياء، إليها مرد ما نجده من تأثير وتسبب في الأشياء وإليها مرد العلاقة أو الاقتران المستمر في

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 183.

عالم الأسباب والمسببات ولن تجد من فرق بين المثالين اللهم إلا ضخامة المثال هنا وصغره هناك[1].

فهذا هو منطق العلم في هذه المسألة، وذكرنا من قبله ما تقضي به صفات الربوبية والألوهية، وما تدل عليه قواطع النصوص القرآنية، فثبت أن اللّه هو الفعال لكل شيء، وأنه ما من حول أو قوة تظهر على صفحة من صفحات الكون أو أي من مشاهده إلا وهي قوة اللّه عز وجلّ وحوله وتقديره، لا ينقطع ذلك عن شيء من المكونات لحظة واحدة، وهذا هو معنى قول أهل السنة والجماعة: أن النتائج والمسببات تحدث عند مقارنتها لما نسميه أسباباً أو عللاً كونية، لا بها، أي لا بتأثير أو فاعلية منها، ثم اختصروا هذا التعبير فقالوا: تحدث عندها لا بها.

على أن ابن تيمية يرحمه اللّه تناقض كلامه واضطرب في هذه المسألة الثانية أيضاً، فهو على الرغم من جنوحه إلى مذهب الفلاسفة في القول بالقوة الطبيعية المودعة في الأشياء، وتأكيده ذلك في عدة مواضع ومناسبات من كتبه ورسائله، يعود فيقول في بعض رسائله الموجهة جواباً عن سؤال يتعلق بمعنى قول الشاعر لبيد بن ربيعة العامري:

ألا كُلُّ شيءٍ ما خَلا اللّهُ باطِلُ ,وكلُّ نعيمٍ لا مَحالةَ زائِلُ

إن كل ما خلا اللّه فهو معدوم بنفسه، ليس له من نفسه وجود ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه، اذ ذلك جميعه خلق اللّه وابداعه وتصويره فكل الأشياء إذا تخلى عنها اللّه فهي باطل، يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها، وأن لا يقيمها هو بخلقه ورزقه، وإذا كانت باطلة في أنفسها – والحق إنما هو للّه وباللّه ومن اللّه.

1- د. محمد سعيد رمضان البوطي: نقض الأوهام المادية الجدلية،158 فما بعد.

ثم أطال في بيان هذا المعنى، وجاء بكلام لو نقل عن أمثال ابن عربي لقال عنه كثير من الناس أنه كفر وترديد لأوهام وحدة الوجود!..

وقال في مكان آخر حول الموضوع ذاته:

((وأصدق كلمة قالها الشاعر، كلمة لبيد «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، أي ما من شيء من الأشياء إذا نظرت إليه من جهة نفسه إلا وجدته إلى العدم وما هو فقير إلا الحي القيوم، فإذا نظرت إليه وقد تولته يد العناية بتقدير من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، رأيته حينئذ موجوداً مكسوا حلل الفضل والإحسان))[1]، فقارن هذا الكلام الرائع المغموس بمعاني التوحيد، بقوله في مكان آخر، ومردداً في أكثر من مناسبة: إن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد، وإن الذين يقولون أن الله يفعل عندها لا بها، مخطئون مخالفون للعقل وللقرآن، تجد التناقض العجيب!.

إن من الوضوح بمكان أن النار إذا أودعت فيها قوة الإحراق والتسخين، فلابد أن تمارس وظيفتها بهذه القوة، مهما تخلى الله عنها، ذلك لأنها مستغنية عنه عندئذ بالقوة المودعة فيها.

وأن من الوضوح بمكان أنه إذا صح قولنا إن كل الأشياء، إذا تخلى عنها الله فهي باطلة، فلا بد أن تكون هذه الأشياء فارغة عن كل ما يسمى قوة أو تأثيراً، وإنما تتصل القوة أو التأثير بها من خلال العناية الإلهية التي لا تنفك عنها لحظة واحدة، كما يقول ابن تيميه، فالفاعلية التي تبدو فيها ليست إلا كالأشعة التي تمتد من الشمس إلى جدار أسود، أن حجبت الشمس عنه لحظة واحدة عاد قاتماً مظلماً، فيقول القائل: إن الجدار قد أودعت فيه أمواج صوتيه، فهي تعكس

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، 2/425 وما بعدها.

منه على ظاهرها مهما حجبت الشمس عنه ؟، فالكلام الأول، لابن تيمية !. وقد تكرر هو الآخر في أكثر من موضع في مؤلفاته.

وقد رأيت كيف أن كلاً منهما يناقض الآخر مناقضة حادة، فما تفسير ذلك وسببه؟.

لا أدري لذلك أي تفسير ولا سبب، ولكني أعلم أنه ما منا من رد ورد عليه إلا المعصوم عليه وعلى آله أفضل الصلاة والتسليم، ولعل الكلام الذي قاله في شرح قول "لبيد" هو القرار الذي انتهى إليه واستقر عليه، وما أشبه أن يكون حديثه عن القوى المودعة اضطرابا ناله من تخبطات الفلاسفة ثم تجاوزه وأدبر عنه مغفوراً له ومأجوراً أن شاء الله[1].

ونحن لنعلم أنه لا يوجد واحد من السلف الصالح على امتداد عصوره الثلاثة، قال: إن العالم قديم بالنوع حادث بالعين «وهذا هو تعبير ابن تيمية» أو قال: إن الأشياء قد أودعت فيها قوى فهي تؤثر بها في المسببات، وليس في واقع السلف من حيث أنهم سلف، وما يعد مصدراً من مصادر الشر أو حجة في نطاق الاستدلال والبحث، وإنما المصدر كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الامة، والسبيل إلى فهم الكتاب والسنة والخضوع لسلطانهما، هو إتباع القواعد العربية المحكمة في تفسير النصوص، ويدخل القياس في جملة هذه القواعد.
فالعمل بكتاب الله وسنة رسوله على هدي من هذه القواعد المحكمة هو المقياس والحجة على كل طبقات المسلمين وفئاتهم من سلف وخلف، وليس واقع المسلمين أو طبقة ما منهم هو الحجة على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ[2].

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 186

2- المرجع السابق، ص 187.

وها قد رأينا أن ابن تيمية لم يبال أن يخالف السلف كلهم ممثلين في أصحاب مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة، كما قال هو بذاته في النص الذي نقلناه عنه، إتباعاً لما يقضي به «في نظره واجتهاده» منهج تفسير النصوص، وعلى الرغم من شذوذ المذهب الذي ذهب إليه، ويقيننا بأنه تنكب عن الجادة في فهمه لهذا المنهج وتطبيقه على هاتين المسألتين، فإننا لا نستجير لأنفسنا أن نخرجه بذلك من دائرة الجماعة الإسلامية الناجية والتي نعبر عنها بأهل السنة والجماعة، بل نلتمس له العذر، ونقول أنه أصاب في الهدف الذي قصده ولكنه أخطأ الطريق إليه[1].

والتصوف اسم حادث لمسمى، إذ أن مسماه لا يعدو كونه سعياً إلى تزكيه النفس من الأوضاع العالقة بها عادة، كالحسد والتكبر وحب الدنيا وحب الجاه، وذلك ابتغاء توجيهها إلى حب الله عز وجلّ والرضا عنه والتوكل عليه والإخلاص له، فإن النفس ما دامت مثقلة برعونتها، لن تتفرع، بل لن تتوجه إلى شيء من هذه الواجبات، ويبقى الإسلام في حياة هذه النفس مجرد رسوم وطقوس، بل ربما كانت ممارسته لأكثر وظائف الإسلام تغذية وخدمة لرعونته النفسية، كان يمارس التكبر على الآخرين والسعي إلى جمع المال وبناء العز والجاه بواسطة ما يقوم به من الأنشطة والوظائف الإسلامية ! وغني عن البرهان أيضاً أن لب الإسلام وجوهره إنما يتمثلان في تزكية النفس من تلك الأوضار، وفيما يتم غرسه بعد ذلك في القلب من معاني الرضا عن الله والتوكل عليه والحب والإخلاص له والخوف منه...الخ.

وما حقيقة الجهاد الذي تتكرر الدعوة إليه في كتاب الله تعالى في مثل قوله: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ **الحج/78**، إلا مجاهدة النفس في تطهيرها من

1- المرجع السابق، ص 188.

تلك الأوضار[1] ثم تجميلها وتحليتها بهذه الحقائق، وما الجهاد بالمال وبالنفس في ساحات القتال إلا من فروع شجرة هذا الجهاد الأساسي الذي لابد منه قبل كل شيء، وما باطن الإثم الذي تكررت الدعوة الإلهية إلى ضرورة التنزه عنه والترفع عليه، في مثل قوله: ﴿وَذَرُواْ ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ **الأنعام/120**، إلا هذه الطبائع بل الرعونة النفسية التي تحجب القلب عن مشاهدة الحق، وما الدعوة إلى التزكية المكررة بأساليب شتى في القرآن، في مثل قوله عز وجلّ: ﴿فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَى أَن تَزَكَّى﴿18﴾ وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى﴾ **النازعات/18-19**، إلا دعوة إلى تطهير النفس من تلك الطبائع والرعونة وما الإحسان الذي عرفه رسول الله ﷺودعا إليه في حديث عمر بن الخطاب وأبي هريرة «وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» إلا الغاية التي لا يمكن بلوغها إلا من وراء هذه التزكية، ومن وراء ممارسة القلب لمعاني الحب والخوف والتوكل والرضا والإخلاص لله عز وجلّ.

فهذه الحقائق، لا يرتاب مسلم صادق في إسلامه، في أنها تمثل لب الدين وجوهره، وهو وذلك بقطع النظر عن أي تسميه يمكن أن توضع ويُصطلح عليها تعبيراً عن هذه الحقائق الثابتة التي لا خلاف في شأنها.

ثم أن السعي إلى هذه التزكية النفسية، وإلى غرس حقائق المعاني الإيمانية في القلب، عمل مبرر ومأمور به مادام منضبطاً بأحكام الشريعة الإسلامية المأخوذة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اتفق عليه علماء المسلمين، وهو عمل باطل ومنهي عنه إذا جاء مخالفا لشيء من أحكام الشريعة الثابتة إلا أن هنالك أعمالاً ومسالك تربوية كثيرة أخرى يأخذ بها بعض الناس أنفسهم، أو يسلكون فيها

---

1 - الأوضار معناها الأوساخ.

تلامذتهم، ابتغاء تطهير النفس وما أمكن من هذه الرعونة، وإخضاع القلب للمشاعر والمعاني الإيمانية التي أشرنا إليها، لم يتمخض فيها وجه الصحة من حيث اتفاقها مع أحكام، كما لم تتمخض فيها دلائل الحرمة أو البطلان من حيث مخالفتها لتلك المبادئ والأحكام، فكانت بذلك أموراً اجتهادية، تدور على كل الأحوال ولدى مختلف النظرات، ضمن دائرة المنهج المرسوم في فهم الكتاب والسنة، والقواعد الضابطة لتفسيرهما وكيفية الأخذ بهما، ونعود فنذكّر بما سبق أن قلناه، من أن في قواعد هذا المنهج ما هو محل بحث ونظر في كيفية فهمه وتطبيقه، فهذه المسالك والأعمال الاجتهادية، التي تتخذ سبيلاً إلى التحقق بجوهر الإسلام ولُبّه، تظل في مجموعها سائغة ومشروعة، شأنها كشأن سائر المفهوم والأعمال الاجتهادية الأخرى، ولا يملك صاحب رأي فيها أن يحتج بالرأي الذي انتهى إليه على ضلال الرأي الآخر الذي أنقدح في ذهن صاحبه، كما لا يملك صاحبه هذا أن يبادله النظرة ذاتها، إذ لا مقياس وحاكم بينهما سوى قواعد المنهج المرسوم، والقاعدة المتعلقة بهذه المشكلة هي بذاتها محل نظر واجتهاد، فتقرر بذلك أن التضليل أو التسفيه بشأن هذه المشكلة، والرأي الذي قد يراه أحدنا فيها، افتئات على الدين وتمرد على موازين الشرع، وممارسة للأنانية النفسية وحب الانتصار للذات تحت اسم الدين والدفاع عن الحق، والمسالك والأعمال الاجتهادية التي تدخل في نطاق السعي إلى التحلي بحقائق الإسلام ولبابه، والتي أخذت فيما بعد اسم التصوف، كثيرة ومتنوعة، فلنضرب المثل بطائفة منها، ولنعض اكثرها شيوعاً بين الأطراف المتخاصمة والمتصارعة، فمن ذلك التداعي إلى حلقات الذكر في أوقات محددة، وعلى نحو معين فإن كثيراً ممن ينتسبون إلى المذهب المزعوم المسمى بالسلفية، ينكرون مثل هذا الذكر، وينكرون على أصحابه وينسبونهم إلى الابتداع والضلال، مستدلين بأن هذه الجلسة المحددة بهذا الشكل وعلى هذا النظام، لم تكن معروفة في عصر السلف، ولا نرى شاهداً عليها في كتاب ولا سنة.

غير أن الذين يتداعون إلى هذه الحلقات ويحضرونها، يحتجون بالعموم الذي يدل عليه قول الله عز وجلّ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ﴾ آل عمران/ **191**، وهو عموم بين لا يخرج من نطاقه إلا ما أخرجه نص آخر عن طريق الاستثناء والتخصيص، وذلك كان يتلبس الذكر بعمل منهي عنه كالرقص والتثني، فهذا ممنوع وخارج من عموم النص القرآني العام استناداً إلى دليل حرمة الرقص والتثني، وإذا اجتمع المشروع والمحرم في مناط واحد، كان الأثر الأقوى للمحرم عملا بقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، فأما إن مارس الإنسان ذكر الله تعالى منفرداً أو مع أصحاب له على أي حالة وفي أي وقت، بعيداً عن وضع خاص دل الدليل على حرمته، فكل ذلك مشروع مبرور بدلاله عموم هذا النص القرآني[1]، كما أنهم يحتجون بأحاديث كثيرة ثابته، من مثل حديث أبي سعيد الخدري الذي رواه مسلم مرفوعاً: ﴿لَا يَقْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللّهَ عَزّ وَجَلّ إلّا حَفّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَغَشِيَتْهُمُ الرّحْمَةُ وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السّكِينَةُ وَذَكَرَهُمُ اللّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ﴾، وفي رواية أخرى لمسلم عن أبي هريرة مرفوعاً: ﴿إِنّ للّه تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَلَائِكَةً سَيّارَةً فُضُلًا يَتَتَبّعُونَ مَجَالِسَ الذّكْرِ، فَإِذَا وَجَدُوا مَجْلِسًا فِيهِ ذِكْرٌ قَعَدُوا مَعَهُمْ﴾، مع العلم بأن عقد مجالس الذكر لا يمكن أن يتم إلا على حالة ما في وقت ما، وكما لم يرد نص بتحديد حالة أو وقت معين له، فكذلك لم يرد نص يأمر بتجنب حالة مخصوصة أو وقت محدود له، وإذن فالانضباط بحالة مخصوصة أو وقت مخصوص، ليس أولى بتسميته بدعة من القصد إلى عدم الانضباط بأية حالة أو وقت.

ولا يعنيني أن أبحث في هذا المقام عن أقرب الاجتهادين إلى الصواب فأنتصر له وأدافع عنه، فليس هذا داخلاً في شيء من الهدف المرسوم لما عقدت عليه هذه

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 192.

الفصول، إنما الذي يعنيني هو أن الفت النظر إلى أن المسألة اجتهادية قابلة للنظر، وأن كلا الرأيين يمكن أن يعتمد على مستند داخل في نطاق المنهج المرسوم المتفق على تحكيمه، ولا ريب أن أصحاب كلا الرأيين موقنون بضرورة تجنب البدع، متفقون على قاسم مشترك منها، ولكن الخلاف هنا يقع في دائرة «تحقيق المناط»، أي في مجال تطبيق هذا المبدأ على جزئية لا يستبين فيها دليل قاطع على أحد الرأيين.

لا جرم إذاً ، أن اعتداد أحد الفريقين برأيه إلى درجة تسوقه إلى تضليل الفريق الثاني ونسبته إلى الابتداع والفسق، أمر لا يقره جوهر الدين، ولا يعبر إلا عن أنانية نفسية بغيضة تقنعت بقناع الدعوة إلى الدين والانتصار للحق، ولا فرق في هذا بين أي من الفريقين وأي من الرأيين[1] .

1- د. البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 193.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب